Bernhard Häring

LA LEY DE CRISTO

II



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 34*

LA LEY DE CRISTO
Por BERNHARD HÄRING

II



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1968

BERNHARD HÄRING

LA LEY DE CRISTO

La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares

TOMO SEGUNDO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1968

Versión castellana de JUAN DE LA CRUZ SALAZAR, C.SS.R., de la obra de BERNHARD HÄRING, C.SS.R., *Das Gesetz Christi* II, Erich Wewel Verlag, Friburgo de Brisgovia [8]1967

Primera edición, enero de 1961
Quinta edición, corregida y ampliada, 1968

IMPRIMI POTEST: Roma, 7 iunii 1966
GULIELMUS GAUDREAU, Superior Generalis

NIHIL OBSTAT: El censor, JOSÉ M.ª FONDEVILA, S.I.

IMPRÍMASE: Barcelona, 15 de mayo de 1968
JOSÉ CAPMANY, Vicario Episcopal
Por mandato de Su Sría. Revdma.
ERNESTO ROS, Pbro., Canciller - Secretario

DEPÓSITO LEGAL: B. 25.666-1968 (II) PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — Barcelona

Tomo segundo

VIDA EN COMUNIÓN CON DIOS Y CON EL PRÓJIMO

Parte primera de la moral especial

SUMARIO GENERAL DE LA OBRA

Tomo primero

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES
DE LA VIDA CRISTIANA

Moral general

Tomo segundo

VIDA
EN COMUNIÓN CON DIOS
Y CON EL PRÓJIMO

Parte primera de la moral especial

Tomo tercero

NUESTRA RESPUESTA
AL UNIVERSAL DOMINIO DE DIOS

Parte segunda de la moral especial

Los índices de citas bíblicas, de decisiones del magisterio de la Iglesia, de cánones del Código de derecho canónico, de encíclicas pontificias, de documentos del concilio Vaticano II, de nombres de autores citados, de obras sin referencia a nombres de autores y el analítico se hallan al final del tercer tomo

ÍNDICE

Págs.

Parte segunda

VIDA EN FRATERNA COMUNIÓN CON EL PRÓJIMO

Págs.

INTRODUCCIÓN

La predicación de Jesús sobre la llegada del reino de Dios en el tiempo de la plenitud de salvación culmina en la gozosa y apremiante invitación: «Arrepentíos y creed en el evangelio» (Mc 1, 15). Cuando, el día de pentecostés, san Pedro anunció al pueblo la salvación, diciendo: «Dios, rotas las ataduras de la muerte, resucitó a Jesús y le hizo Señor y Cristo» (Act 2, 24.36), preguntaron ellos: «Hermanos, ¿qué hemos de hacer?» Pedro les respondió: «Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo» (ibid., 2, 38).

La cuestión fundamental de la moral cristiana es siempre la misma: «¿Cómo podremos corresponder nosotros al inapreciable amor que el Padre nos dispensó y continúa dispensándonos siempre en su Verbo encarnado, en Jesucristo?» A esta pregunta respondió ya el Señor mismo, y también san Pedro, mas no con la enumeración de todos y cada uno de nuestros deberes o virtudes. Lo fundamental y primordial en la existencia del cristiano está en abrir por la fe nuestra alma al mensaje salvador, y en entregarnos con confianza a Jesucristo, el cual es la palabra que el Padre nos dirige, y en el cual y por el cual nos da también al Espíritu Santo, cual don y prenda de un amor absolutamente personal.

Conforme a esta visión enteramente personal, nuestra «Moral general» — tomo primero — muestra que en la vida cristiana todo depende de la conversión interna del corazón, de la cual arranca también toda transformación del medio ambiente. Como ya vimos, conversión cristiana es más que un sentimiento moral de deber o

que un acto de virtud; es un retorno personal a Cristo, un encuentro personal con Él; encuentro del que nos da certeza el sacramento y que nos hace comprender nuestra misión en la vida con un espíritu nuevo. «¿Qué podré yo dar al Señor por todos los beneficios que me ha hecho?» (Ps 115, 12).

Los Hechos de los Apóstoles nos describen los frutos de la conversión, del retorno a Cristo, en la comunidad primitiva: «Perseveraban en oir la enseñanza de los apóstoles y en la unión en la fracción del pan y en la oración... Todos los que habían creído vivían unidos... Todos acordes acudían con asiduidad al templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general fervor del pueblo» (Act 2, 42-47).

La moral especial debe ser el desarrollo de este impresionante cuadro de la vida cristiana. Dos grandes rasgos resaltan claramente en ella, a los que se atiene la división de este segundo tomo:

Parte primera: *Vida en comunión con Dios.*
Parte segunda: *Vida en fraterna comunión con el prójimo.*

Mas no hay que figurarse que la comunión con Dios (en las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad y en la adoración al Altísimo) arranquen al hombre de la comunidad humana para conducirlo solitario hasta el encuentro personal con Dios. Por el contrario, el hombre que se escapa de la inauténtica existencia de la masa, disfruta de la felicidad de la *comunidad de salvación* precisamente viviendo con Dios. La vida en fraterna comunión con el prójimo está enraizada en la comunidad de fe en el mensaje de salvación, en la solidaridad de *una sola* esperanza, en el amor a *un solo y mismo Padre*, y *un solo* Señor Jesucristo, en la unidad del Espíritu Santo, en la común glorificación de Dios, uno y trino. Ello se desprende ya claramente del texto de los Hechos que acabamos de citar.

En un tratado de teología moral científica conviene destacar claramente, antes que ninguna otra, esta idea, que forma la estructura básica de la vida cristiana. Dicho de otra manera: el gran misterio del amor, que se expresa asimismo en el mandamiento principal, el del amor, es el que fundamenta el personalismo cristiano, como también el espíritu de la comunidad cristiana, el espíritu de familia. El llamamiento que Dios nos dirige a nosotros personalmente, y la respuesta, también personal, que damos a ese

llamamiento establece simultáneamente nuestra comunidad con Dios y nuestra comunidad fraterna con el prójimo. La auténtica responsabilidad del hombre ante los demás y en sus actitudes ante el mundo fluye de la respuesta a la palabra salvadora de Dios y desemboca de nuevo en esa misma respuesta.

ACORDE BÍBLICO FUNDAMENTAL

Las expresiones tan características del AT: «Así habla el Señor», «Palabra de Dios», «Dijo Dios» nos ofrecen un ejemplo y un prenuncio de la venida personal del Verbo del Padre en la encarnación. La verdad más consoladora del mensaje de la Nueva Alianza es precisamente la de que el Verbo de la verdad apareció entre nosotros en forma humana, que el Padre nos entregó en Jesús, su Hijo amadísimo, la palabra definitiva y necesaria de su amor. A su vez con la muerte expiatoria de Cristo, recibió el Padre la respuesta más cabal y satisfactoria que podía darle la humanidad. La resurrección de Cristo de entre los muertos y el trono que le entregó el Padre para que ejerciera sus derechos, constituyen la prueba de que Cristo cumplió la misión de ser ante nosotros la palabra de amor y la de ofrecer en nombre nuestro la respuesta de un amor obediente y reverencial (Cf. Ioh 15, 10).

Ya que la moral cristiana, desde sus fundamentos, es religiosa y dialogal[1], esto es, ya que se desarrolla como respuesta que da el hombre a la palabra salvadora de Dios, todas las consideraciones deben comenzar por la palabra de Dios. ¿Cómo llegó la palabra de Dios a nosotros? ¿Qué clase de respuesta exige de nosotros esa palabra? Es evidente que aquí no podemos sino trazar las grandes líneas que nos ofrece la Sagrada Escritura para señalarnos el camino de solución a los diferentes problemas. Para esto nos ayudará una mirada sobre el AT; así podremos entender mejor cómo se ha realizado el diálogo de amor y adoración en el NT.»

1. Cf. tomo I, sección propedéutica, capítulo segundo, págs. 80-101.

I LA PALABRA DE DIOS Y LA RESPUESTA DEL HOMBRE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La manifestación de la palabra de Dios a Israel muestra dos aspectos igualmente esenciales y correlativos. Uno es la revelación al pueblo del plan salvífico, una promesa fecunda de su historia, cuyo contenido gira alrededor de la idea del pacto. Por otra, se revela Dios a sí mismo o, como dicen los semitas, les revela Dios su nombre[2]. Dios habla al hombre para revelarle al mismo tiempo, o mejor dicho dentro de una unidad cada vez más clara y evidente, el misterio de la salvación y el de su propia vida divina. Israel debía responder a este doble misterio con una adhesión agradecida.

1. *Dios se revela a sí mismo*

Dios ha revelado a la humanidad el misterio de su formidable grandeza —*mysterium tremendum*— en forma progresiva. La Sagrada Escritura agrupa esta revelación en torno a tres conceptos semitas: el nombre *(schem)* de Dios, su santidad *(kadósch)* y su gloria *(kabód)*. Con esa revelación Israel debía sentir ante todo cuán elevado e incomprensible es el Señor, y cuán incondicional tenía que ser el homenaje de adoración que el hombre venía obligado a tributarle.

En el tratado de religión volveremos más detalladamente sobre este tema. Aquí nos contentamos con señalar la orientación fundamental y decisiva que estos temas bíblicos señalan a la teología moral.

1) *El Nombre* de Dios es indeciblemente grande y maravilloso. El hombre no tiene de suyo ningún derecho para conocerlo. Cuando Jacob suplicó: «Dame, por favor, a conocer tu nombre», respondióle Dios: «¿Para qué preguntas por mi nombre?» (Gen 32, 30; cf. Iud 13, 18). En aquel gran momento histórico en que Dios decidió obrar maravillas en favor de su pueblo, reveló a Moisés su nombre: «Yahveh», «Yo soy el que soy» (Ex 3, 14s). Es indudable que así quiso Dios afirmar solemnemente su grandeza y trascendencia; pues sólo porque Él, entre todo lo existente es el único ser, puede mediante su intercesión soberana y su ayuda mostrarse al pueblo como «aquel que hace gracia a quien Él quiere hacer gracia» (Ex 33, 19). El nombre de Dios es terriblemente grande: «No tomarás

2. L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile,* París 1951, pág. 28.

en falso el nombre de Yahveh, tu Dios, porque no dejará Yahveh sin castigo al que tome en falso su nombre» (Ex 20, 7).

2) Dios es el Santo por excelencia, el totalmente «apartado»: *kadósch.* Su dinámica presencia causa espanto: *mysterium tremendum.* El hombre pecador no puede permanecer ante la presencia de la santidad de Dios (1 Re 6, 20). La visión del Dios santísimo causa la muerte del pecador, a menos que Dios obre un milagro (Gen 32, 31s; Ex 33, 20; Iud 13, 22; Is 6, 3-6). El hombre no puede recibir y guardar la palabra del Dios santísimo sino después que Él haya purificado sus labios, sus pensamientos, su corazón, toda su vida con el fuego tomado del altar de su santidad (Is 6, 6s).

3) El hombre no puede contemplar cara a cara al Dios de santidad inaccesible. Pero Dios muestra al hombre por lo menos un *reflejo visible de su oculta gloria.* Dios dejó ver su gloria, su *kabód,* en la nube oscura, que era al mismo tiempo una luminosa columna de fuego (Ex 13, 21). Para el pueblo escogido era esa nube signo de la gracia; para sus enemigos, empero, lo era de destrucción (Ex 14, 19-25). «La gloria de Yahveh aparecía a los hijos de Israel como un fuego devorador sobre la cumbre de la montaña» (Ex 24, 17). Después que Moisés vio de paso y por detrás la gloria de Dios (Ex 33, 23; 34, 5), el resplandor que quedó reflejado en su rostro era tan vivo que «Aarón y todos los hijos de Israel tuvieron miedo de acercarse a él» (Ex 34, 30). Vio Ezequiel cómo la gloria de Dios abandonó el templo, se alzó de en medio de la ciudad y se posó sobre el monte al oriente (Ez 10, 18s; 11, 22-23). Cuando quedó consagrado el templo de Salomón, «la gloria de Yahveh llenó la casa. Entonces dijo Salomón: "Yahveh, has dicho que habitarás en la oscuridad"» (1 Reg 8, 11s). Dios revela su gloria a los cautivos para que le rindan honores. Al tiempo determinado por Él retornará de nuevo al templo de Jerusalén, en *donde quiere siempre* mostrar su gloria (Ez 43, 1ss).

Dios, al revelarse a sí mismo nos da mucho más que una simple lección acerca de su grandeza. Esa revelación es una dinámica manifestación de su recóndito misterio, una manifestación que llena al pueblo de santo respeto y le hace caer de rodillas. Entonces Dios proclama su mandamiento: «Teme a Yahveh, tu Dios, sírvele. No te vayas tras otros dioses... porque Yahveh, tu Dios, que está en medio de ti, es un Dios celoso» (Deut 6, 13s; cf. Mt 4, 10). Para comprender, como se debe, la primera tabla de la ley del Sinaí, junto con las leyes cultuales del AT hay que proyectarlas sobre el fondo de la revelación que Dios hizo de sí mismo.

La primera columna sobre la que se apoya nuestra vida es la religión, la adoración de Dios, a la luz de su propia revelación: «Y seréis vosotros para mí un reino sacerdotal y nación santa» (Ex 19, 6).

2. *Revelación del misterio de salvación*

a) Palabra y acción de Dios

Vemos cómo la revelación que Dios nos hace de sí mismo va de la mano con la del misterio de la salvación. Dios revela a su pueblo los misericordiosos designios de su caridad. La salvación de Israel estriba en que se amolde agradecido al plan salvador de Dios.

1) En un mundo lleno de perdición, dolor y enemistad desde el pecado de los primeros padres, Dios escoge un pueblo, prototipo de la Iglesia. La divina enseñanza salvadora de Dios tiene en cuenta, con paciente condescendencia, la ideología todavía muy terrena de ese pueblo. Dios se manifiesta siempre como *Salvador de Israel librándolo de los males terrenos;* así lo saca de Egipto, casa de esclavitud, y, haciéndole atravesar el mar Rojo, lo conduce a un país que mana leche y miel. Pero todo esto es prototipo de una liberación mucho más excelente y de una promesa mucho más elevada.

2) El mal sobre todo mal, del que el Señor quiere librar a su pueblo, es el *pecado.* Dios comienza esta liberación dando al pueblo la ley de la que san Pablo dirá un día que sólo se cumple verdaderamente con el amor al prójimo (Rom 13, 10). La segunda tabla de la ley mosaica regula las relaciones entre los hombres dentro del espíritu de amor. Sin duda los preceptos del Sinaí son negativos en su expresión, pero en su contenido y en sus esenciales supuestos son absolutamente positivos: se trata de las mutuas relaciones de hombres que se saben unidos por el lazo del amor divino. Tanto en la ley como en los profetas se pone cada vez más de relieve que el amor es el poder por el que Dios nos quiere libertar del pecado.

3) Pronto aparecen los contornos escatológicos de superiores promesas: del reino mesiánico, de la paz definitiva y universal; aunque amenazadas siempre por la estrechez del pensamiento nacionalista. La *muerte* no dominará más. «Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza» (Sap 2, 23). Y Dios realizará su plan original de manera realmente maravillosa: «Quiso Yahveh quebrantar a su siervo con padecimientos. Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado, tendrá posteridad y vivirá largos días, y en sus manos prosperará la obra de Yahveh... El Justo, mi siervo, justificará a muchos» (Is 53, 10ss).

b) Respuesta de Israel

Los mejores israelitas recibieron con *fe* la revelación del misterio de salvación (Hebr 11, 1). La fe es al mismo tiempo aceptación y respuesta, entrega confiada de sí mismo a los amorosos designios de Dios.

1) Por la fe pudieron los israelitas abandonarse a la acción salvadora realizada por Dios; por ella supieron renunciar a tomar en sus manos soberanamente su propio destino. «Por la fe conquistaron reinos, ejercitaron la justicia, alcanzaron las promesas, taparon las bocas de los leones, extinguieron la violencia del fuego, escaparon del filo de la espada, sanaron enfermedades, se hicieron fuertes en la guerra» (Hebr 11, 33-35). En suma, por la fe se vieron libres de los *males físicos.*

2) De ellos pudo afirmarse como de David: «guardó mis mandamientos y me siguió de todo corazón, no haciendo más que lo recto a mis ojos» (1 Reg 14, 8). *Por la fe triunfaron sobre el pecado.*

3) Por la fe aspiraron a «otra patria mejor, esto es, la celestial» (Hebr 11, 16). Muchos de ellos «fueron sometidos a tormento, rehusando la liberación por alcanzar una resurrección mejor» (Hebr 11, 35).

Por la fe, que es como se responde al plan salvífico de Dios, consiguieron los justos del AT amoldar su voluntad con la de Dios, confiaron en sus promesas y dieron su sí al ideal moral del hombre y de las relaciones humanas, manifestado por Dios.

Así, a la luz de la revelación podemos reconocer la segunda columna de nuestra vida. La vida moral, en sentido más estricto, es la aceptación, confiada y obediente, del orden establecido por Dios, creador y salvador, que en la Alianza nos revela sus designios salvíficos y sus promesas. Aunque el comienzo pueda ser muy imperfecto, llegará día en que la paz mesiánica llevará todas las cosas a su perfección: «Va delante de su faz la justicia y la paz sigue sus pasos» (Ps 85, 14).

3. *Unidad del misterio de la autorrevelación de Dios y de su plan salvífico*

En el AT la vida religiosa no va disociada de la moral. En Israel —lo acabamos de ver—, las exigencias morales dimanan de la vida religiosa. Vale la pena considerar más detenidamente esta unidad. Dios mismo dispone la revelación de sí mismo, la de su nombre, de su santidad y de su gloria en vista a nuestra salvación.

1) Dios, con la revelación de su *nombre,* pone de relieve su grandeza. Pero hay en ello otra cosa aún más clara: al revelársenos Dios con su nombre se nos presenta como el que pone en marcha la historia de la salvación. Signo de la voluntad salvífica es que Israel podrá invocar su nombre. «Y prosiguió Yahveh: Esto dirás a los hijos de Israel: Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob me manda a vosotros. Éste es para siempre mi nombre, con éste se me ha de llamar de generación en generación» (Ex 3, 15). Respecto al nombre de Yahveh, el pueblo de Israel no se halla ante una especulación (autorizada) sobre el *Ens a se, sino más bien ante el recuerdo de los prodigios de Dios, el cual quiere* estar cerca de su pueblo para ayudarle. «Yo soy Yahveh, que te ha sacado de Egipto» (Ex 20, 2; Lev 11, 45; Deut 5, 6, etc.). Así el nombre de Dios, que de suyo expresa su grandeza y su trascendencia, gracias a la divina condescendencia, se convierte en el *leitmotiv* de nuestra salvación. Dios no reveló su nombre a Israel por otro motivo que por amor. «Israel es mi hijo, mi primogénito» (Ex 4, 22). «Cuando Israel era niño yo le amé; y desde Egipto yo llamaba a mi hijo» (Os 11, 1).

2) El libro de Isaías se halla dominado por el sentimiento del Dios tres veces *santo,* a quien adoran los serafines. Dios es, por antonomasia, el «Santo de Israel». Pero este término que expresa el *mysterium tremendum* incluye también el *mysterium fascinosum* de nuestra salvación. «Porque tu esposo es tu Hacedor, que se llama Yahveh Sebaot, y tu redentor es el Santo de Israel, que es el Dios del mundo todo» (Is 54, 5). El Dios santísimo revela su santidad y así escoge y santifica un pueblo para su adoración, pero también para nuestra salvación. «Porque yo soy Yahveh, vuestro Dios, vosotros os santificaréis y seréis santos, porque yo soy santo» (Lev 11, 44). Dios con su amor, que ese pueblo no merece, lo santifica: «Porque eres un pueblo santo para Yahveh, tu Dios. Yahveh, tu Dios, te ha elegido para ser el pueblo de su porción entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra. Si Yahveh se ha ligado con vosotros y os ha elegido no es por ser vosotros los más en número entre todos los pueblos, pues sois el más pequeño de todos. Porque Yahveh os amó» (Deut 7, 6s).

3) La *revelación de la gloria* de Dios es al mismo tiempo espantosa y beatificante. Dios habita en medio de su pueblo para protegerlo, escucharlo y para llevarlo a contemplar finalmente su plena gloria (Is 66, 11ss). ¿No parece como si en el AT Dios hubiera subordinado su propia gloria al misterio de salvación? Dios se glorifica precisamente obrando la salvación. Pero esto exige, precisamente, que el hombre vea totalmente su salvación en la adoración y glorificación de Dios. No podemos alcanzar la plenitud de la salvación que se nos ofrece sino en la medida en que conozcamos y amemos el nombre de Dios, en que adoremos al Dios de la santidad y en que respondamos así a la revelación de la gloria de Dios, consagrando toda nuestra existencia a su glorificación.

Toda la revelación que Dios hace de sí mismo en el AT quiere enriquecernos con el grato conocimiento de que: «Dios es amor». La revelación de su gloria es la de su amorosa gloria. Revela su majestad cuya soberanía del amor se glorifica atrayéndonos hacia sí por la fuerza de su amor. Ya se presiente que la futura alianza

de amor será una manifestación más poderosa de su gloria. El santo respeto que inspirará no ha de ser menor, pero sí más puro (Hebr 12, 18-19).

Ante la maravillosa unidad de la revelación de sí mismo y del plan salvífico de Dios la respuesta del hombre no puede ser otra que el *amor adorador y obediente,* un amor que anime totalmente la vida religiosa y moral del hombre. Lo primero que del hombre exige el amor que Dios le profesa es la adoración, pero una *adoración amorosa,* que ha de demostrarse por una obediencia de amor a todas las órdenes de Dios y en todos los ámbitos de la vida.

«La afinidad que hay entre la caridad — *agape* — y la virtud de la adoración a Dios o de la piedad es evidente. El amor a Dios que debe manifestarse por la alabanza y las obras, adora a Dios y le sirve, se entrega a Él y cumple su voluntad por el motivo más elevado de todas las virtudes. Amar, para el israelita, es tributar un amor reverencial y religioso a Dios, alabar su soberana grandeza y consagrar la vida a su servicio.» Así escribe el padre C. Spicq. Y, comentando este conocido pasaje del Deuteronomio: «Oye, Israel: Yahveh es nuestro Dios. Yahveh es único. Amarás a Yahveh, *tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás* muy dentro del corazón todos estos mandamientos que yo hoy te doy. Incúlcaselos a tus hijos, y cuando estés en tu casa, cuando viajes, cuando te acuestes, cuando te levantes, habla siempre de ellos» (Deut 6, 4s), añade: «Según eso, el amor a Dios es lo único importante. No hay por qué pensar en otra cosa. Sólo de él ha de hablarse. Es el gran deber de la vida moral, y lo es porque el *agape* encierra en sí la fe, la religión y toda la vida moral» [3].

Puesto que el amor de Dios a su pueblo es el amor condescendiente del Dios santísimo, revelación de su gloria, la respuesta del hombre ha de ser un amor total y radicalmente reverencial, religioso. Y ese amor y esa adoración se mostrarán auténticos por la obediencia a los divinos preceptos, por el esfuerzo moral. «Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige Yahveh, tu Dios, sino que temas a Yahveh, tu Dios — el temor de Yahveh es la (amorosa) respuesta al misterio de su santidad — siguiendo por todos sus caminos, amando y sirviendo a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, y guardando los mandamientos de Yahveh, y sus leyes, que hoy te prescribo yo, para que seas dichoso?... Ama, pues, a tu Dios y cumple lo que de ti pide, sus leyes, sus preceptos, sus mandamientos» (Deut 10, 12s; 11, 1).

Israel no se abrió siempre al amor de Dios, ni recibió ese amor

3. C. Spicq, O. P., *Agapè, Prolégomènes à une étude néo-testamentaire,* París 1955, pág. 94s; cf. pág. 205: «Así se nos ofrece una ética del amor desconocida en toda la historia de la religión: la vida moral entendida como el desarrollo del amor a Dios».

con una fe total, ni se puso en manos de Dios incondicionalmente. Por eso el pueblo, como tal, no alcanzó aquella justicia que lo hubiera conducido hasta Cristo. No llegó a la plena justicia por la fe. «Israel, siguiendo la ley de la justicia, no alcanzó la ley de la justicia. ¿Y por qué? Porque no fue por el camino de la fe sino por el de las obras» (Rom 9, 31s). Era necesaria la nueva ley escrita en los corazones, era necesario un nuevo espíritu, un nuevo corazón (Ier 31, 33; Ez 36, 26). Aunque en los designios de Dios el orden salvífico del AT era verdaderamente justo y santo (Rom 7, 12), un orden de inmerecido amor, que debía despertar un amor de reciprocidad, sin embargo el AT era sólo el tiempo de las promesas, tiempo en que se predecía la plena revelación, la palabra definitiva de la revelación en Cristo.

II. LA PALABRA DE DIOS Y LA RESPUESTA DEL HOMBRE EN CRISTO

«Últimamente, en estos días» (Hebr 1, 2) se ha manifestado en su unidad, en Cristo Jesús, el misterio de nuestra salvación y el de la propia revelación de Dios. En Cristo nos mostró el Padre su faz, su gloria, su amor. En Él puede la humanidad glorificar dignamente a Dios y de manera grata a éste. Por Él somos salvos. «El que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios tampoco tiene la vida» (1 Ioh 5, 12). Cristo Jesús es la última y definitiva palabra de Dios al mundo. Y sólo en Él podemos dar una respuesta cabal. En su unigénito Hijo, que «descendió de los cielos para nuestra salvación», y que tomó sobre sí nuestros pecados y se inmoló por nosotros, se nos reveló la amorosa gloria de Dios, «la gloria del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Ioh 1, 14). En el misterio de la redención se nos revela la gloria y la santidad de Dios. En ella aparece con toda claridad que Dios es la caridad infinita, que su gloria es una gloria amorosa.

El amor que Cristo profesa a su Padre del cielo y el que profesa al hombre se ha manifestado con una perfecta unidad; análogo ha de ser nuestro amor reverente al hombre redimido por Cristo. Si queremos amar verdaderamente al hombre, abramos toda nuestra alma a este amor que de Dios nos viene en Cristo.

1. *Dios se revela a sí mismo en Cristo*

Los grandes temas en que Dios comienza a revelarse a Israel — su nombre, su santidad, su gloria — los oímos también en labios de Jesús, pero de una manera absolutamente nueva. Aún más: los contemplamos en su misma persona. En Él son la *revelación de la Trinidad Santísima*. Por Él llegamos a saber que Dios es caridad, puesto que desde la eternidad es la trina unidad del amor (cf. 1 Ioh 4, 8.16). La respuesta a esta revelación por las tres virtudes teologales se nos presenta ahora como una comunión con el Dios uno y trino en Cristo Jesús. En Él, con Él y por Él nuestra fe, nuestra esperanza y nuestra caridad son ahora un digno canto de alabanza al hombre, a la santidad y a la gloria de Dios.

1) Jesús nos enseña *a llamar padre* a Dios. «El Padre del unigénito muy amado» es también «nuestro Padre», porque el Padre ha enviado a su Hijo como redentor del mundo (1 Ioh 4, 14). Si el Padre nos amó hasta el extremo de «no perdonar a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros, ¿cómo después de habérnosle dado dejará de darnos cualquier otra cosa», también el nombre de hijos? (Rom 8, 32; Ioh 1s). «Todo el que tiene en Él esta esperanza se santifica, como santo es Él» (1 Ioh 3, 3). Jesús se llena de júbilo por haber podido manifestar el nombre del Padre a aquellos que conocieron que Él lo había recibido todo del Padre (Ioh 17, 6; Mt 11, 25s).

El Padre otorgó a su Hijo hecho carne «un nombre sobre todo nombre» (Phil 1, 9), un nombre inefable (Act 5, 41; Ioh 17, 11). Por Jesús, Señor y Hermano nuestro, el amor del Padre está con nosotros y en nosotros. Podemos hacer todas las cosas «en el nombre del Señor», esto es, en el nombre de Jesús, nuestro Señor, porque «por Él damos gracias a Dios Padre» (Col 3, 17).

Esto es posible por el *Espíritu de amor*. Pues «hemos sido lavados, santificados y justificados en el nombre del Señor Jesús y por el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11). El Espíritu que, de parte del Padre, nos ha comunicado el Señor, clama en nuestros corazones: «*¡Abba!,* ¡Padre!» (Rom 8, 15). Así, aunque ahora no aparezca aún, nuestra vida ha entrado en el misterio del Dios uno y trino. Nuestra vocación, incomprensiblemente grande, es, como nos lo inculca el bautismo, vivir en su nombre para el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

2) «Padre santo» (Ioh 17, 11) exclamó Jesús en su oración sacerdotal. Y Jesús «se santifica» por los suyos, para que sean santificados en la verdad (Ioh 17, 19), ya que Él se ofrece en sacrificio por amor. El Padre manifiesta en su amorosa providencia y en la obra de la redención su santidad, su perfección, su bondad (Mt 5, 48). *El Dios santísimo es también el Dios amantísimo.*

Jesús mismo es «el Santo de Dios» (Mc 1, 14; Ioh 6, 69). Así como Isaías, profeta, se sobrecoge de santo respeto ante el trono del Dios tres veces santo, así Pedro, ante las obras del poder de Jesús: «Señor, apártate de

mí, que soy hombre pecador» (Lc 5, 8). Pero ese mismo Pedro se siente atraído maravillosamente por el *mysterium fascinosum* del amor de Jesús: «Señor, ¿a quién iremos?» (Ioh 6, 68). El santo temor y el amor permanecen en equilibrio.

Reflexionemos de nuevo: la revelación del misterio de la divina santidad nos conduce al misterio de la Trinidad santísima, y por lo mismo, al *misterio del amor,* que nos invita a su participación.

El Espíritu Santo, el «Espíritu de la santidad» por el que Cristo se santificó y se inmoló, se nos concedió también a nosotros, para que, de manera semejante, quedemos consagrados en la verdad para una vida de amor y de sacrificio. Hemos sido bautizados con «el Espíritu Santo» (Mt 3, 11; Hebr 1, 5). En todos los sacramentos, que son los signos eficaces de la redención, el Espíritu Santo obra en nosotros para hacernos conformes con Cristo. De esta acción de la gracia del Espíritu de santidad se desprende el precepto salvador: «Guardaos de contristar al Espíritu Santo de Dios, con el cual habéis sido sellados para el día de la redención... Vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave» (Eph 4, 30; 5, 2).

3) También la doxología en el NT nos conduce al misterio supremo, el de la santísima Trinidad. Efectivamente, el Padre es «el Padre de la gloria» que desde toda la eternidad comunica su propia amorosa gloria a su unigénito Hijo, el cual es «el esplendor de su gloria» (Hebr 1, 3; cf. Ioh 1, 18; 16, 5).

El Verbo encarnado es el nuevo templo en el que habita la gloria de Dios; Él es ahora la morada, la presencia del Altísimo entre nosotros; Él es la *schekinah* (cf. Ioh 1, 14). Con la resurrección esa gloria resplandece también en su cuerpo: Jesús es el Kyrios, el «Señor de la gloria» (1 Cor 2, 8). El Verbo eterno se anonadó por nosotros. Por nosotros el Verbo encarnado siguió el camino de la más extrema humillación, para ganarnos la gloria, para asociarnos a la acción de la glorificación por el envío del Espíritu Santo, del «Espíritu de la gloria», y conducirnos a la eterna gloria; con tal que estemos prontos a sufrir con Cristo y a «hacerlo todo a gloria de Dios» (1 Cor 10, 31). El Hijo hecho hombre glorificó al Padre por su obediencia hasta la muerte en la cruz, y fue glorificado por el Padre hasta en su cuerpo, en la resurrección, y nos envió al Espíritu de la gloria; por Él también conseguiremos nosotros esta última finalidad de nuestra vida: «A Él sea la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, en todas las generaciones, por los siglos de los siglos» (Eph 3, 21; Rom 11, 36).

El sublime misterio de la santísima Trinidad, del que nos hablan estos temas bíblicos, se nos ha manifestado con la más admirable generosidad: en el misterio de la encarnación y redención, en Cristo Jesús. Si el poderoso nombre de Yahveh se nos explica ya en el AT como el «Dios tuyo, el que te salvó de Egipto», el nombre del Señor es ahora simplemente Jesús, esto es, salvador, redentor. Respondiendo con un amor agradecido al amor anticipado de Dios, podemos consagrar nuestra existencia a la glorificación de su nombre, viviendo al resplandor de su santidad. El misterio del amor que así hemos de glorificar, es el misterio del amor eterno: el de la Trinidad

y de la amorosa comunión de las tres divinas personas. La mística unidad y solidaridad que entre Jesús y nosotros establece el amor proporciona a Dios nuevos hijos, hijos adoptivos. De este modo quedamos maravillados e incomprensiblemente introducidos en la vida y en el amor del Dios uno y trino. El Espíritu de Dios en persona, el Espíritu del amor, clama en nosotros: «*Abba!*, ¡Padre!, y da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8, 16). Es así como nuestra vida religiosa viene a ser expresión de vida divina, de divina virtud, por las virtudes teologales. Un diálogo de amor inefablemente íntimo se establece entre las tres divinas personas y nosotros. En este «tú-y-yo» del amor alcanza su suprema perfección nuestra humana personalidad, creada a imagen de Dios.

Es evidente que ese inmerecido diálogo de amor no anula el deber de la adoración; antes bien dedica nuestra vida a la adoración de Dios de manera más imperiosa y beatificante. Todo nuestro ser tiene que ser una adoración, pero adoración amorosa, o amor adorador. El Espíritu que nos hace exclamar «*Abba*, Padre!» nos da a conocer que el «Padre celestial», el Dios santísimo quiere ser nuestro Padre, y que con nuestra filial adoración nos deja participar de la gloria que el Hijo posee en Él desde antes de la creación del mundo y que nos fue revelada en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo. Así el Nuevo Testamento nos da a entender aquel precepto: «Amarás al Señor, tu Dios», como precepto de adoración filialmente amorosa, o de piedad filial toda amor de la caridad y de la religión» [4].

La primera parte de nuestra moral especial — «Vida en comunión con Dios» — corresponde precisamente a esta idea fundamental bíblica, según la cual las tres virtudes teologales culminan en el amor, se manifiestan en el culto a Dios, cuyo centro es el misterio salvífico de la encarnación, muerte, resurrección y ascensión de Cristo, misterio que celebramos en el santo sacrificio y en los sacramentos. Aquí la doctrina sacramental ocupará un lugar central, pues en los sacramentos se nos descubre de modo absolutamente personal, dentro de la comunidad de la Iglesia, con una actualidad apremiante, el misterio de Dios revelándose a sí mismo, y glorifica su nombre en el misterio salvífico de la redención, la cual ahora nos ocupa.

En esta primera parte de la moral especial se expondrán los preceptos impuestos por la primera parte del mandamiento principal y por la primera tabla del decálogo. Mas no a modo de simple exposición, sino presentándolos como esencial expresión del nuevo y eterno testamento, como misión de glorificar a Dios trino y uno «por Cristo, con Él y en Él», que, con la santificación sacramental, cae en suerte al bautizado, al confirmado, al consagrado, al sacerdote y al seglar, al célibe y al casado. Centro vital y coronamiento de esta glorificación es el sacrificio de Cristo y de la Iglesia.

4. C. Spicq, l. c., pág. 207.

Difícilmente se insistirá demasiado sobre la íntima concatenación de la segunda parte del segundo libro — «Vida en comunión fraterna con el prójimo» — con la primera. En efecto, el amor al prójimo y su realización en los diversos campos de la vida reciben del amor divino y del culto a Dios no sólo su motivo supremo, sino también su esencial fundamento. No es posible «vivir en Cristo Jesús», ni glorificar verdaderamente el nombre de nuestro común Padre, ni amar a Dios en el Espíritu Santo sin amar al prójimo en Cristo y con Cristo y en su divino Espíritu, a ese prójimo por el que Cristo se sacrificó con voluntad solidaria y salvífica, y al que el Padre ofrece toda glorificación. Así la vida moral del cristiano, tomada en su sentido estricto, forma con la religiosa una indisoluble unidad.

En confirmación de nuestro aserto citaremos una vez más a C. Spicq. He aquí su interpretación de la teología paulina: «¿Cuál es, según esto, la respuesta que le pide al hombre este amor obsequioso y exigente de Dios? El apóstol la expresa señalando el culto de acción de gracias: "Ahora, pues, hermanos míos, os ruego encarecidamente por la misericordia de Dios, que le ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa y agradable a Dios. Éste es el culto divino que exige de vosotros el corazón renovado... a fin de que podáis discernir cuál es la voluntad de Dios, que es lo bueno, grato y perfecto" (Rom 12, 1s). Todas las virtudes morales que allí se enumeran son como el sacrificio de acción de gracias y de alabanza... Este culto espiritual realiza, para san Pablo, el sentido más profundo de la vida moral» [5].

2. *El misterio del hombre redimido*

Un ángel nos habría anunciado sólo desde fuera el misterio del Dios uno y trino que viene a buscarnos con el poder salvador de su gracia. No así Cristo, que es al mismo tiempo verdadero Dios y verdadero hombre. Él es el Verbo o palabra de Dios encarnada por la que el Padre nos manifiesta todo su amor y toda su gloria.

5. C. Spicq, O.P., *La morale de l'agapè selon le Nouveau Testament* en «Lumière et Vie» n. 21 (1955), págs 103-122; cf. *Die katholische Glaubenswelt*, II, págs. 30-48.

Pero Él es también, como cabeza de la humanidad renovada, la respuesta perfecta de la amorosa adoración al Padre. Él es el primogénito «de la nueva tierra y de los nuevos cielos». Con el misterio pascual de su muerte y de su resurrección comienza para la humanidad la participación visible en la vida divina: participación en el amor generoso del Padre mediante su Hijo encarnado, el cual se restituye al Padre con igual amor y recibe del Padre el testimonio de aceptación mediante la resurrección de entre los muertos.

En el misterio pascual se muestra cuán unificada se encuentra por el amor la humanidad redimida, ya que vive la generosa caridad del Padre, y ya que, en retorno, puede entregarse a Él totalmente. En la eucaristía no sólo nos introduce Jesús en su sacrificio y en su adoración al Padre, sino que también nos hace partícipes de su amor al prójimo. Su amor de adoración al Padre es también un amor que se sacrifica y entrega por sus hermanos: «Nadie tiene amor mayor que el que da la vida por sus amigos» (Ioh 15, 13). Al recibirnos Él, ya resucitado, en su amor, nos hace posible ofrecer también nosotros al Padre celestial, como redimidos, la mayor glorificación, mediante el mutuo amor, que no será otro que aquel con que nos ama Cristo: «Como mi Padre me amó, así os he amado yo. Perseverad en mi amor. Éste es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado» (Ioh 15, 9ss).

Con la participación en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo se cumple de manera maravillosa la promesa hecha a Israel, como prenda de la perfecta realización final.

1) ¿Nos ha redimido Cristo de los *sufrimientos físicos?* Sí y no. Quedamos redimidos de los sufrimientos sin sentido y sin fruto al pronunciar nuestro «sí» a nuestra asociación con Cristo crucificado y a su amor al prójimo, dispuesto al sacrificio. Jesús curó a enfermos y sació a hambrientos; mostró a los pobres especial afecto. Él es el buen samaritano también en los males corporales, y nos enseña que la salvación y el juicio dependen de nuestra conducta con los que padecen y sufren. Si todos nosotros sintiéramos intensamente el amor de Cristo, ¡cuántos sufrimientos y lágrimas se suprimirían en el mundo! El dolor físico perdería su peor espina.

El Señor no prometió a sus discípulos un paraíso en la tierra. Más bien les pide la diaria aceptación de la cruz. Pero para quienes la abrazan pierde ésta el carácter de maldición y se torna instrumento de salvación. El poder completar por una vida marcada por el sufrimiento «lo que resta que padecer a Cristo en pro de su

cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1, 24), es manifestación de la plenitud de la redención y honor insigne para los cristianos.

2) Cristo nos liberó del gran mal que es el *enemigo* terreno, liberación de que fue un presagio la salvación de los israelitas de la esclavitud de Egipto. En Cristo formamos todos un solo cuerpo. «Todos somos miembros unos de otros» (Eph 4, 25). El muro de separación levantado por el egoísmo, el desprecio, el odio individual y colectivo, en principio, cae por tierra desde el momento en que pronunciamos nuestro «sí» ante la recomendación del Maestro: «Amaos unos a otros como yo os he amado.» El amor de Cristo es capaz de triunfar en nosotros hasta del odio al enemigo. Este odio no nos alcanzará ni nos herirá interiormente si, gracias a la solidaria preocupación por la salvación, nos empeñamos en amontonar ascuas sobre la cabeza de nuestro enemigo, para triunfar del mal por el bien (Rom 12, 20).

3) Cristo nos libertó de la *esclavitud del demonio y del pecado:* «Por eso vino el Hijo de Dios, para deshacer las obras del diablo» (1 Ioh 3, 8). Por la muerte destruyó «al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, y libró a aquellos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (Hebr 2, 14s). «En quien tenemos la redención y la remisión de los pecados» (Col 1, 14). Quedamos libertados no sólo de la culpa de nuestros pasados pecados, sino que «la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2). Si abrazamos la ley de la gracia y nos entregamos al servicio de la salvación solidaria, la fuerza corruptora del ambiente pervertido no podrá ya dañarnos. La «ley del Espíritu» que graba en nuestros corazones el gran precepto del amor nos libra también de la muerte: el temor angustioso de una muerte que nos acecha como juicio y castigo desaparece en la medida en que es sincero y total nuestro «sí» a dicho precepto. La participación en la muerte redentora de Cristo con la esperanza de la resurrección nos libra de la mala muerte.

Cristo, por su amorosa y humilde sumisión al Padre y por su salvífica solidaridad con nosotros, sus hermanos, hasta la muerte de cruz, nos abrió el camino de la resurrección; de igual modo nuestro «sí» a la ley de Cristo, a esa ley del amor escrita por el Espíritu en nuestro ser nos hace verdaderamente libres, cual cabe a hijos de Dios, y por ello esperamos con toda confianza la plena manifestación de la gloria de Dios y de la libertad de sus hijos. Empero, esta libertad y esta esperanza que nos vienen del resucitado

no obran en nosotros sino a condición de estar dispuestos a pagar cada día el precio del amor, a entregarnos a nosotros mismos y a morir mística, pero realmente con Cristo a cada sacrificio que nos imponga el trabajo solidario por la salvación del prójimo.

Ésa es la imagen del hombre nuevo, que tiene asegurada la vida eterna y cuyo ideal, Cristo resucitado, ilumina nuestra fe. Lo tenemos ante los ojos constantemente al exponer, en la segunda parte del tomo segundo, la vida en la comunión fraterna de la caridad. La fe y la esperanza en Cristo glorificado ayudan al cristiano en el ejercicio de ese amor en la difícil vida de este mundo, en el que chocan el antiguo y el nuevo eón, de suerte que constantemente es necesario el sacrificio, la adhesión al Crucificado (tomo tercero).

En resumen: Nuestra vida debe ser una respuesta a la revelación personal del Dios santísimo y a la del misterio salvador de la humana redención. A eso responden las dos partes principales de este segundo libro: vida en comunión con Dios, vida en fraterna comunión de amor. Cada una de estas dos grandes perspectivas se dobla de igual manera: las virtudes teologales deben plasmarse en la virtud de religión. La caridad fraterna, por medio de las virtudes morales debe traducirse en todos los campos de la existencia y en el estilo todo de la vida como un «sí» al amoroso dominio de Dios.

Parte primera

VIDA EN COMUNIÓN CON DIOS

Sección primera

LAS TRES VIRTUDES TEOLOGALES

Capítulo primero

LAS VIRTUDES TEOLOGALES EN GENERAL

I. LAS TRES VIRTUDES TEOLOGALES, SALVACIÓN Y SANTIFICACIÓN DE LA VIDA MORAL

Para que la acción moral del hombre reciba un contenido y un valor salvíficos no basta que la gracia eleve la sustancia del alma; preciso es que también sus potencias se encuentren elevadas y equipadas sobrenaturalmente.

> La moralidad cristiana no es otra cosa que una vida llevada conforme a la dignidad y energía que confiere la condición de hijos de Dios.

La gracia santificante *no es un capital muerto,* sino el fundamento de una vida ajustada a Dios, es la *participación de la vida divina* (2 Petr 1, 4), y, por lo mismo, participación en el conocimiento y en el amor con que el Padre y el Hijo se conocen y aman en el Espíritu Santo. Esto se evidencia por el noble séquito de la gracia, es decir, por las virtudes teologales, por las que las potencias del alma quedan habilitadas para la actividad vital de los hijos de Dios.

Por la *fe,* la *inteligencia* queda habilitada para ser receptora de las riquezas de la *verdad divina;* por la *esperanza,* la *voluntad,* que ansía la felicidad, queda ordenada a la *divina bienaventuranza,* herencia propia de los hijos de Dios; por la *caridad,* la facultad de amar, que es también la facultad de apreciar y aceptar los valores, se hace apta para descansar en la *unión amorosa* con Dios, bien supremo, digno del amor absoluto, pero con un reposo y descanso que es principio de libre actividad.

No ha de creerse que la gracia santificante y las virtudes teologales estén simplemente yuxtapuestas; están, al contrario, fundidas en una íntima *unión vital*. Sin las tres virtudes teologales, la gracia santificante, con todo y ser *vida*, sería *incapaz* de producir sus propios actos vitales; a su vez, las tres virtudes teologales sin la gracia santificante no significarían más que *aptitudes* para los actos de la vida sobrenatural, pero *sin su misterioso principio productor*. No es siquiera imaginable que pueda producirse el acto específicamente propio de los hijos de Dios, el de caridad, sin la gracia habitual. Es cierto que la fe y la esperanza pueden existir en el alma y traducirse en actos, aun estando ausente la gracia santificante y la caridad; pero en tal caso esas virtudes no son más que simples aptitudes para actos que suspiran por su verdadera vida, de la que están privadas.

Son virtudes que claman por recibir la *forma* de que carecen *(virtudes informes)*. Cuando la fe no se desborda en su ansia por su auténtico principio vital, entonces es, en cierto sentido, *fides mortua*, una fe muerta.

Lo mismo vale decir de la esperanza sobrenatural, cuando no siente la inquietud por la adquisición de la bienaventuranza, es decir, de la caridad.

Apenas puede uno imaginarse cuán imperfectas son la fe y la esperanza de una persona carente de vida de gracia y de caridad, en comparación con aquella fe y esperanza de la criatura humana en la que todo está animado e iluminado por el amor. Es un error, en sentido teológico, describir la naturaleza de las virtudes teologales fe y esperanza de manera tan general que lo expuesto pueda aplicarse lo mismo a la fe y a la esperanza muertas, que a la fe y esperanza que claman por el amor, y a las virtudes teologales penetradas por el amor divino. Si bien estudiamos por separado cada una de las virtudes teologales en su peculiaridad, en realidad se trata siempre de la caridad que cree y espera. La fe y la esperanza no son virtudes en sentido pleno sino por la caridad [1]. Aunque no se ha de desconocer la suma importancia de la fe y esperanza para quien se encuentra en el camino de la conversión.

Las tres virtudes teologales son virtudes en el sentido más alto, pues pertrechan y capacitan para actos que sin ellas serían del todo imposibles.

Sin embargo, la *gracia actual* puede también habilitar para los actos singulares y pasajeros sobrenaturales que llevan a la justificación.

1. Cf. ST II-II, q. 27 a. 7 y 94 a. 5; q. 18 a. 8.

Son, en efecto, virtudes *teologales*, pues:

1) *Sólo Dios puede darlas;* la única contribución positiva de que el hombre es capaz, consiste en preparar su alma para recibirlas.

2) Proporcionan la participación en los bienes propios y exclusivos de Dios; por ellas participa el hombre del tesoro de las verdades divinas naturalmente inasequibles, como también de la divina bienaventuranza y de la comunión con la divina caridad.

3) Dios mismo es el motivo y el fin (objeto material y formal) de las virtudes teologales. Dios es su *fin* u objeto *material:* la fe tiende a Dios, en cuanto Dios se conoce a sí mismo y en cuanto es veraz al comunicarle al hombre el tesoro de los misterios de su corazón; la esperanza tiende a Dios, en cuanto infinitamente dichoso y beatificante; la caridad descansa en Dios, en cuanto digno de un amor absoluto. Dios mismo es también el *motivo* (objeto *formal)* de las virtudes teologales: el motivo y fundamento de la fe es la veracidad de Dios; el de la esperanza, la bondad, omnipotencia y fidelidad de Dios, o con otras palabras, las prometidas riquezas de la divina caridad; el de la caridad, la suma bondad de Dios, digno de un amor absoluto.

La tríada de las virtudes teologales en la unidad de la gracia santificante es una imagen de la santísima Trinidad, de la única esencia en las tres personas. Las tres virtudes teologales corresponden también a tres facultades espirituales del hombre, a las de conocer, desear y amar. San Pablo señaló expresamente estas tres virtudes: «Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad» (1 Cor 13, 13). Con ello quiso decir: estas tres virtudes son «las condiciones esenciales y permanentes de nuestra vida cristiana» [2]. Las manifestaciones todas de la vida cristiana tienen que basarse en estas tres virtudes y amoldarse a ellas. (Otros pasajes en que también se habla de las tres virtudes teologales: Hebr 10, 22-24; Rom 5, 1-5; Gal 5, 5; Col 1, 4; E Thes 1, 3; 5, 8; en este último se presentan como la armadura completa del soldado de Cristo.)

San Agustín considera las tres virtudes teologales como la suma de la moral cristiana *(Enchiridion sive de fide, spe et caritate)*.

Hablamos siempre de tres y sólo tres virtudes teologales; y así dejamos intacto el problema de si la virtud de religión debe contarse entre las teologales, o más bien entre las morales. Los salmanticenses con muchos otros teólogos rehúsan decididamente subordinarla a la virtud moral de justicia. Puede muy bien considerarse como un elemento de las virtudes teologales y como su expresión general.

2. Cf. Soiron, *Glaube, Hoffnung, Liebe*, Ratisbona 1934, pág. 18.

II. LAS VIRTUDES TEOLOGALES, FUNDAMENTO Y ESENCIA DEL MISTERIOSO DIÁLOGO ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

El fin principal de las virtudes teologales no es pertrechar al hombre para su cometido en este mundo —aunque le comuniquen bríos poderosos para llevarlo a una altura insospechada—, sino para entablar el diálogo con Dios, diálogo que alcanzará su perfección en la eterna bienaventuranza.

Las virtudes teologales no han de mirarse como resultado del esfuerzo humano, sino como habilitación concedida gratuitamente al hombre por Dios para realizar los actos esenciales de su ser y condición de cristiano. Dichos actos no son los que van encaminados a mejorar el mundo o a perfeccionarse personalmente, sino los que se enderezan a unirse con Dios y a participar de su divina actividad.

Antes de que el hombre pronuncie ante Dios el sí de la fe, ya ha pronunciado Dios su sí a la participación del hombre (de *este* hombre concreto) en la divina verdad, que muestra la riqueza de su amor y su bienaventuranza (a través de la revelación y la infusión gratuita de la virtud de la fe). Antes de que el hombre aspire a la beatitud sobrenatural por medio del acto de esperanza, ya Dios le ha tendido su mano paternal (por sus promesas y por la comunicación de la divina esperanza). Antes de que el hombre encuentre su descanso en el amor a Dios, ya Dios ha abrazado al hombre como a su hijo y lo ha unido consigo, comunicándole su divina caridad y su vida divina. El diálogo principia, pues, siempre en Dios, quien, por su gracia creadora, trabaja en el hombre para hacerlo capaz de una respuesta adecuada.

En la conversión del adulto se realiza esto primero por medio de las *gracias actuales* y transitorias que lo mueven a creer y esperar. En el bautismo de los niños, por el contrario, se infunden ya desde el principio las tres virtudes teologales, cuyos *actos* —que dan al hombre la capacidad de responder y amar a Dios— sólo más tarde vendrán a producirse.

Maravillosa sobre toda ponderación es esta reciprocidad del diálogo que principia en Dios y sigue por el hombre, en lo que respecta a la virtud y primer acto de caridad del convertido. El acto de divina caridad

no se realiza antes de que el hombre haya respondido, por la fe y la esperanza, al amoroso llamamiento de Dios a través de la revelación y las divinas promesas. Dios mismo, impulsado por su amor, se llega hasta el hombre, haciéndolo apto para el acto de amor filial, porque este don no va jamás sin el dador mismo. Tan luego como formula el hombre el acto de caridad, se encuentra correspondido por Dios, el cual se une a él, en su divina intención, comunicándole al mismo tiempo con el primer *acto* de divina caridad, y en cierto modo como divina respuesta, la *virtud* de la caridad. Y entonces todo cuanto de bueno quiere y obra el hombre agraciado de este modo, lo obra y quiere en virtud de esa misma divina cualidad, y como respuesta directa a la amorosa solicitación de Dios, que todo lo ha renovado y recreado.

Lo primero que las virtudes teologales están destinadas a elevar y ennoblecer, no son las obras exteriores, sino los *sentimientos y las palabras,* puesto que es hacia Dios a lo que directamente se ordenan; en otros términos, el amor que Dios tiene al hombre y la respuesta que éste le da, tienden directamente a establecer entre Dios y el hombre un activo comercio de amor.

Pero como las virtudes teologales sorprenden al cristiano en su peregrinación por el mundo, impregnan también todas sus obras exteriores y toda su actuación en el mundo (o sea, su moralidad entera), dándoles el sentido de una respuesta a Dios y de responsabilidad ante Él. Que es como decir que las obras exteriores pedidas por las virtudes *morales,* si se realizan estando en gracia de Dios, quedarán informadas y animadas por las virtudes *teologales* y entrarán en el diálogo religioso del hombre con Dios. Entendemos que hay deberes y *virtudes morales* siempre que el hombre tiene que volver su rostro y sus manos —su alma y su actividad— al mundo, a lo temporal, aun cuando se trate de un empeño religioso, cual el de imprimir el sello del culto al ambiente y a la sociedad humana: todo ello es actuación moral. Pues bien, por el dinamismo propio de las tres virtudes teologales, la zona de la actuación terrenal se transparenta de tal manera, que el hombre, aunque vuelto hacia el mundo, sigue siempre, en realidad, vuelto hacia Dios.

Basta que el hombre se resuelva de una vez a vivir bajo el impulso de las virtudes teologales, para que se eclipse la vida simplemente moral y se establezca la vida religiosomoral, caracterizada por el «sí» de aceptación ante Dios de las responsabilidades morales, abrazadas entonces a impulsos de la divina caridad.

III. LAS VIRTUDES TEOLOGALES, FUENTE DE SECRETA ENERGÍA PARA SEGUIR A CRISTO

Las virtudes teologales nos introducen en el diálogo con Dios, pero sólo *gracias a Cristo y mediante Él.* Cristo, eterna palabra del Padre, palabra de Dios dirigida a la humanidad, se convierte, de hecho, en *nuestra verdad,* en *nuestro maestro,* sólo mediante la fe. La fe dirige nuestro oído interior hacia Cristo y nos lo hace recibir como a maestro, teniendo entendido que es Cristo quien nos comunica los tesoros de la verdad, encerrados en Dios.

Mediante la esperanza, Cristo es el camino que nos lleva a la bienaventuranza. Por su obra redentora, Cristo se nos ha revelado y ofrecido como camino a la bienaventuranza, por su gloriosa resurrección nos ha puesto ante los ojos el poder infinito de que dispone su amor redentor: he ahí las razones que fundamentan nuestra esperanza. Sí: nuestra esperanza y la íntima seguridad que nos comunica, estriba absolutamente en Cristo; Él es nuestro camino, Él es nuestra esperanza.

Cristo es también nuestra vida, por la divina caridad que ha sido infundida en nuestros corazones (cf. Ioh 14, 6). Cristo Jesús nos patentiza la divina caridad con que nos ama el Padre; Cristo Jesús nos envía el Espíritu Santo, que derrama en nuestras almas la divina caridad (Rom 5, 5); en fin, Cristo Jesús nos hace partícipes de su amor al Padre y del amor que el Padre le profesa a Él, y esto mediante el amoroso misterio de nuestra incorporación en Él.

> Las virtudes teologales nos ponen en íntima relación con Cristo, nuestro maestro, redentor y amigo. Ellas nos habilitan internamente para seguirlo. Al concedérnoslas, Dios nos invita y obliga a seguir a Cristo, ya que éste es para nosotros la única fuente de esta vida divina. Vivir las virtudes teologales no es sino auténtica imitación de Cristo, escucharlo, esperar en Él, tributarle según las virtudes teologales no es otra cosa que seguir un amor obediente.

IV. ASPECTO SACRAMENTAL DE LAS VIRTUDES TEOLOGALES

El diálogo con Dios de la fe, la esperanza y la caridad no queda de ningún modo limitado por la pura contemplación sin palabras ni signos. Dios nos deja ver un reflejo de su invisible esencia en la creación visible hecha por el Verbo, que era Dios, para que pusiésemos atención y diéramos una respuesta. Pero lo más maravilloso es que el Verbo de Dios en persona haya querido hacérsenos visible y audible. «El Verbo se hizo carne. Hemos visto su gloria» (Ioh 1, 14). «Hemos visto, y damos de ello testimonio, que el Padre envió a su Hijo, Salvador del mundo» (1 Ioh 4, 14). «Lo que era desde el principio, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida, os lo anunciamos» (1 Ioh 1, 1-4).

Cristo es el *sacramento original,* el *signo* por el que llegamos a conocer al Verbo de vida, la promesa y el amor del Padre, y por el cual podemos ofrecer a Dios una respuesta adecuada.

Cristo, testimonio visible de la caridad del Padre, quiso que su verdad, su voluntad salvífica, su amor, sean visibles también después de su ascensión a los cielos, sentidos en el misterio de la Iglesia. La Iglesia es un *signo visible* de la continuidad del amor de Cristo en el mundo. Justamente en cuanto es visible y conocible la Iglesia, unida con Cristo en lazo de amor, y dándole plena respuesta, es sacramento original, signo salvador del amor de Cristo, como el Hijo del Padre, hecho hombre es, en su visible sacrificio y en la manifestación de la resurrección, el sacramento original por excelencia, el signo salvador del amor del Padre.

Dios glorifica su nombre no precisamente amando a los hombres secretamente; la obra salvífica de Dios es, más bien, la *revelación* de la gloria de su amor. En la celebración de los sacramentos y en una vida que goce de su gracia y cumpla su generoso encargo, han de ser visibles y conocibles el amor de Dios revelado en Cristo y la Iglesia, así como la sincera, confiada y amorosa respuesta de los redimidos.

La fe de los hombres en el decisivo misterio salvífico, o sea en que el Padre nos envió a su unigénito Hijo como salvador en la forma visible de la carne y lo ha atestiguado en el misterio pascual, depende esencialmente de que el lazo de amor entre Cristo y la Iglesia en la celebración de los sacramentos, principalmente en el

de la eucaristía, se haga perceptible en el modo de vivir y que adquiera el carácter de testimonio en una vida conforme con esa gracia.

La comunidad de fe y de culto, y la comunidad de amor y de salvación de los redimidos, consecuencia de la primera, descansan sobre la visión y la experiencia. Quiere Dios que veamos con nuestros propios ojos, mediante los signos sacramentales, y que oigamos y conozcamos con nuestros propios oídos, por las palabras sacramentales, cuán grande es el amor que nos profesa y cuán abundante y rica es la salvación que nos ha atesorado. Es conforme con el orden concreto de la salvación el que no podamos conocer sino por los signos visibles de los sacramentos qué grandiosa revelación nos hace el Padre de su sublime verdad, llamándonos sus hijos muy amados.

Precisamente esta visibilidad de nuestra fe y nuestro diálogo de amor en la celebración de los sacramentos orienta nuestra vida hacia la plena manifestación de nuestra salvación. Es cierto que, en comparación con el gran día del Señor, en el que aparecerá en todo su esplendor y visibilidad «la nueva tierra y los nuevos cielos», puede decirse a propósito de la visibilidad de los sacramentos y de la comunidad visible y experimentable del amor de «esta última hora»: «Aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es» (1 Ioh 3, 2). Pero esto no quita que nuestra esperanza en el pleno amanecer de la amorosa gloria de Dios se funde y apoye precisamente en esta visibilidad inicial del reino de Dios en la encarnación del Hijo, en el misterio pascual del Señor, en la Iglesia y en sus sacramentos.

La finalidad a que tiende toda la historia de la salvación y las mismas virtudes teologales es la parusía del Señor, en la que aparecerá en toda su claridad la amorosa gloria de Dios y de su unigénito, y nuestra participación en Él. Puesto que somos cuerpo y alma, no esperamos sólo una bienaventuranza invisible. La bienaventuranza, en sentido cristiano, supone la plena irradiación de la amorosa gloria de Dios en nosotros y la perfección del diálogo de amor. De ahí que el reflejo de la gloria de Dios en nuestro cuerpo y en la comunidad visible y corpórea no sea algo accidental. La vida de la gracia que se nos otorga en los sacramentos y que se manifiesta por el diálogo de la fe, la esperanza y la caridad, es el germen de la gloria. Por eso la gracia y con ella las virtudes de fe, esperanza y caridad nos tienen que impeler a hacer patente

la verdad y el amor que hemos recibido, ahora en este siglo y más tarde en la bienaventuranza de la comunidad del amor de Dios por toda la eternidad.

Por eso en el sistema sacramental, que tiene bien en cuenta el realismo de los signos visibles y de las palabras audibles que nos transmiten la verdad, las promesas y la caridad de Dios, y que nos posibilitan la adecuada respuesta dentro de la comunidad eclesiástica, las virtudes teologales orientan esencialmente hacia la Iglesia y los «*éskhata*»: iniciados ya en la visión y el conocimiento sacramentales, aspiramos la plena manifestación de la verdad y el amor del Padre en la gloria del Hijo y su esposa la Santa Iglesia, verdad y amor que afectan a toda nuestra existencia y exigen una respuesta. «Todo el que tiene en Él esta esperanza se santifica, como santo es Él» (1 Ioh 3, 3).

La acentuación de la visibilidad y experimentación de la verdad y del amor divinos en la comunidad de fe y de amor de la Iglesia y en sus sacramentos corresponde esencialmente a la diferenciación de los espíritus: «Examinad los espíritus si son de Dios... Podéis conocer el espíritu de Dios por esto: todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios» (1 Ioh 4, 1-3). Hasta en la renovación litúrgica encuentra aplicación este criterio.

Teológicamente es inadmisible que la contemplación muda y sin signos constituya el ejercicio específico de las virtudes teologales, dando, en consecuencia, a la meditación y contemplación silenciosa y solitaria la prelación sobre la celebración de los misterios de la salvación [3].

3. Es extraño que un espíritu tan selecto como J. Maritain se deje impresionar por los enemigos de la renovación litúrgica y por las desagradables exageraciones litúrgicas que se han visto en algunas partes, y prorrumpa en protestas contra el culto demasiado intensivo de la liturgia, so pretexto de preservar la pureza y vigor de las virtudes teologales. Su equivocación está no sólo en pensar que la virtud de religión es, conforme al sistema aristotélico, virtud secundaria, que ha de relegarse a segundo plano, sino también en pasar completamente por alto que la celebración de los divinos misterios es ejercicio tanto de las virtudes teologales como de la virtud de religión. Es lógico que al señalar como punto esencial de las virtudes teologales la contemplación sin palabras ni signos y al ver en las formas externas y comunes de la liturgia una traba para la contemplación del espíritu, afirme MARITAIN la «primacía de la contemplación» sobre la liturgia *(Liturgy and Contemplation*, en «Spiritual Life» 1959, p. 120). Para él «la participación en la vida litúrgica no es ni el único ni el indispensable camino para llegar a la contemplación». La celebración común de los divinos misterios le parece «de menor importancia que la contemplación solitaria» (Ib., p. 131). L. BOUYER, en la reseña bibliográfica del libro de J. y R. MARITAIN, *Liturgie et contemplation,* pregunta: «¿Cómo es posible hablar de la vida contemplativa como si estuviera completamente fuera de la vida litúrgica, siendo así que es ésta su verdadera fuente?... Lo que en verdad hace falta hoy es mostrar que la mística, lejos de tener la apariencia de querer eliminar la vida litúrgica, no puede desarrollarse sino mediante un conocimiento más profundo del misterio de la salvación que se nos otorga por Cristo y que constituye el alma de la liturgia. Y este conocimiento cada vez más real y eficaz de la liturgia no puede realizarse sino mediante la fe que fructifica por la caridad» *(Vie Spirituelle* 1960, p. 409. Cf. B. HÄRING, *La piedad litúrgica y el perfeccionamiento del cristiano,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 391-404.

Sacramento y fe —entendiendo por ésta la fe animada por la esperanza y el amor—, en el orden concreto de la salvación van indisolublemente coordinadas. Santo Tomás de Aquino expresa en forma clásica esta coordinación: «Nosotros nos salvamos por la fe en Cristo, que nació y padeció. Pues bien, los sacramentos son signos determinados que atestiguan la fe, por la que se justifica el hombre» [4].

La exégesis científica de estos últimos decenios ha estudiado con particular cuidado en el Nuevo Testamento dos series de afirmaciones; unas que señalan la salvación por la fe, otras la recepción de la salvación por los sacramentos, notando que, lejos de ir desligadas unas de otras, y mucho menos opuestas entre sí, forman una maravillosa unidad. Por los *sacramentos de la fe* nos certifica Dios su actual voluntad salvífica, tornándosenos en actual vivencia salvadora. Por la *fe* —por la devota celebración de los sacramentos de la fe y por una vida en gracia y de acuerdo con sus divinas exigencias— damos nuestro «sí» provocado por la gracia a la misma gracia que nos llega mediante la palabra de salvación [5].

Las dos líneas básicas de la teología de san Juan son: el don de la gracia —de la dadivosa voluntad de Dios—, y la agradecida aceptación por el hombre, que se entrega confiado a la voluntad generosa de Dios. La vista del dadivoso amor aparece en las disposiciones de la divina providencia y su punto culminante es la comunicación del don del Espíritu Santo, sobre todo en el misterio de la encarnación y redención, cuyas riquezas se nos comunican en la celebración de los sacramentos. El primer deber fundamental que al hombre impone el don es el de abrir su alma al Dios dadivoso por medio de la fe, creer en Él, o sea, abandonarse a Él por la fe.

Por los sacramentos, y sobre todo por el bautismo y la eucaristía, llamados en la tradición, como por antonomasia, los «sacramentos de la fe», nuestra santa madre Iglesia celebra y proclama su fe en el misterio de la salvación, encendiendo en nuestras almas la luz de la fe. En los sacramentos es en donde la Iglesia, esposa de Cristo, cierra el pacto de amor y se entrega confiadamente a su divino esposo. La fe de cada uno de los fieles vive y se alimenta esencialmente del testimonio de fe de la Iglesia dado por la comunidad que afirma su fe y se goza en ella.

4. ST III, q. 61 a. 4.
5. Cf. J. GALLARD, O.S.B., *Les sacrements de la foi,* en «Revue Thomiste» 59 (1959), págs. 5-31; 270-309 (con bibliografía).

En la administración del bautismo pregunta la santa madre Iglesia al candidato qué es lo que pide; y responde él: *«la fe».* Y la Iglesia le comunica no sólo el insondable tesoro de las verdades de la fe, sino que con la acción salvadora del bautismo le deja oir la palabra de la fe. Esa fe salvífica por la que a cada uno se asegura que queda santificado y escogido para la divina filiación adoptiva, viene a hacerse de nuevo palpable para la comunidad en la que se celebra ese sacramento de la fe. Con esto se relaciona el hecho de que el entusiasmo y la fuerza irradiante de la fe del individuo depende en gran parte de la viveza e intensidad de la fe mostrada en la celebración de los sacramentos por la comunidad creyente. La fe del cristiano se hace radicalmente más viva no tanto por la meditación aislada como por la celebración de los sacramentos de la fe. La celebración y recepción de los sacramentos y del sacrificio eucarístico significa que el alma se abre por la fe a la palabra de la fe, e igualmente que, en unión con el pueblo de Dios, se emite la *redonatio fidei,* se da la respuesta agradecida de la fe. (Primitivamente, *redonatio fidei* significó la profesión de fe hecha por el bautizado, una vez que la Iglesia le había dado ya la participación en la fe.)

«La fe es por la predicación; y la predicación, por la palabra de Cristo» (Rom 10, 17). La predicación de la fe salvadora —el *kerygma fidei*— tiene su centro en el misterio de la salvación que la Iglesia celebra y proclama en los sacramentos. De ahí que la liturgia sea esencialmente expresión, manifestación de la fe, su audición y su respuesta, entrega personal al recibir con gratitud la palabra de salvación. Es claro que esto plantea indispensables exigencias en la manera de celebrar los sacramentos. Cualquier formalismo o ritualismo estaría en contradicción con el «sacramento de la fe», con una celebración que debe despertar y aumentar la fe del pueblo de Dios.

Esta conexión de la fe y la celebración de los sacramentos de la fe ha sido puesta de manifiesto por el concilio Vaticano II en su Constitución sobre liturgia: «En la liturgia Dios habla a su pueblo, sigue anunciando su Evangelio. Y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración» (art. 33). La liturgia ruega «que los fieles... conserven en su vida lo que recibieron en la fe» (art. 10).

La palabra de la fe es también *promesa.* Por el sacramento recibimos la seguridad y la prenda del Salvador: «La salvación del pueblo, tu salvación soy yo». Puesto que en nuestra peregrinación por el mundo, y como almas conquistadas por Cristo, hemos de

estar siempre en tensión por alcanzar nuestra fin, es indispensable que nuestra espera y orientación escatológica, es decir, nuestra *expectación cristiana,* se afiance cada vez más con la celebración de los sacramentos, que son los signos que despiertan y robustecen la esperanza.

«En la liturgia terrena preguntamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos y donde Cristo está sentado a la diestra de Dios como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero. (En ella)... venerando la memoria de los santos, esperamos tener parte con ellos y gozar de su compañía; aguardamos al Salvador, nuestro Señor Jesucristo, hasta que se manifieste Él, nuestra vida, y nosotros nos manifestemos también glorificados con Él» [6].

Cuando la liturgia se celebre debidamente, el fiel cristiano verá que su salvación depende de la revelación de la amorosa gloria de Dios y de la correlativa voluntad de glorificarlo. Así como sería antihumano y anticristiano establecer un «culto puro», un culto en el que se hiciera caso omiso de la salvación del alma — de la virtud de la esperanza cristiana —, así también sería equivocado colocar la expresión de la esperanza principalmente en la invisible contemplación y pretender separarla de su fundamento sacramental.

La celebración de los sacramentos y del sacrificio eucarístico es también la más esencial expresión de la *virtud teologal de la caridad.* Mediante la celebración llena de fe y esperanza de los sacramentos participamos más íntimamente en el pacto de amor entre Cristo y la Iglesia.

Los sacramentos expresan y comunican ante todo la caridad del Señor que une todo lo disperso y que nos pide un amor recíproco y una mutua unión, ya que Él nos hace participantes de su caridad. En la última Cena y vinculándolo íntimamente con la institución de la eucaristía, nos promulgó Cristo su nuevo mandamiento: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (Ioh 13, 34; 15, 12).

«La liturgia impulsa a los fieles a que, saciados con los sacramentos pascuales, sean concordes en la piedad» [7].

Hemos diseñado la estructura sacramental de las virtudes teologales, subrayando su carácter fundamental, que es dialogal, comunitario y tendiendo a la visibilidad. Pero todo esto está muy lejos de constituir un «sacramentalismo» o un liturgismo paralelo

6. *Constitución sobre sagrada liturgia,* art. 8
7. Ibid., art. 10.

a la vida; señala, por el contrario, la gracia y el deber sacramental de una vida de acuerdo con ella. Tanto la gracia y el deber sacramental como las virtudes teologales orientan su dinamismo a modelar la totalidad de la vida.

San Agustín, *Enchiridion sive de fide, spe et caritate,* ed. bilingue latino-francesa, por J. Rivière, Desclée De Brouwer, París 1947 y ed. bilingue latino-castellana, por A. Centeno, en *Obras de san Agustín* iv, BAC, Madrid 1958.
E. Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament,* Friburgo de Brisgovia 1940.
F. Vogtland, *Die theologischen Tugenden nach dem hl. Paulus,* Maguncia 1917.
N. Krautwig, *Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe,* «Wiss. u. Weisheit» 11 (1944) 1-10.
A. Peinador, *De virtutibus theologicis et de prudentia,* Madrid 1951.
E. Mersch, *La grâce et les vertus théologales,* «Nouv. Rev. Théol.» 64 (1937) 802-817.
J. Leclercq, *Begegnung mit Gott. Das gottliche Leben in uns,* Lucerna 1956.
—, *Vocation du Chrétien,* París 1946; *Essais de morale catholique,* i; *Le retour à Jésus,* Tournai ²1950.
M. Pfliegler, *Glaube, Hoffnung und Liebe als Lebens- und Geschichtsmächte,* «Seelsorger» 22 (1951) 476-489.
Th. Soiron, *Glaube, Hoffnung und Liebe,* Ratisbona 1934.
Ph. Delhaye, *Rencontre de Dieu et de l'homme,* i, *Vertus théologales en général,* Tournai 1957.

Capítulo segundo

LA VIRTUD TEOLOGAL DE LA FE

Ser cristiano es ser creyente. Por la revelación de sus íntimos misterios entra Dios en comunión con el hombre que se le abre en la fe. La fe es el fundamento de la comunión de vida y amor con Dios. Sobre la comunidad de fe de la Iglesia se asienta la comunidad de culto y la solidaridad de los fieles en la salvación. La fe desenmascara los antiguos poderes maléficos y descubre el nuevo mundo por el que la comunión de los redimidos debe empeñar todos sus afanes. La vida cristiana en su integridad debe ser considerada, desde el punto de vista de la fe, no menos que desde el del amor.

Nos importa aquí, por lo pronto, entender la *esencia de la fe* como la recta respuesta a la revelación de Dios (I). Ello nos permitirá ver con claridad los deberes que de la fe se derivan inmediatamente (II). Finalmente, tendremos que tratar de los pecados que, de suyo, atacan directamente a la fe (III).

I LA ESENCIA DE LA FE

Creemos lo que Dios nos ha revelado en Cristo y nos enseña a creer por medio de la santa Iglesia católica. Pero no hemos de concebir el misterio de la fe como si fuera, en primera línea, mera afirmación de un determinado número de dogmas. La teología moral, cuyo tema es la vida, ve ante todo en la fe *la vinculación personal con el Padre de la luz,* que en su Hijo nos permite participar de la riqueza de su verdad venturosa. «Puesto que fe significa asentimiento a las palabras de otro, en el acto de fe

lo fundamental y en cierto modo la meta parece ser la persona en la que se cree, mientras que lo que de esta persona se cree queda, hasta cierto punto, en segundo rango»[1].

Por consiguiente, el misterio de la fe sólo puede expresarse correctamente en la lengua del personalismo bíblico. *Fe es encuentro personal con Dios en Cristo* (1). La fenomenología de la fe no debe partir del hombre, sino de Dios, que en Cristo y en el Espíritu Santo es luz para la razón que a Él se abre (2). *La conciencia* del hombre es llamada por la palabra de fe y por la gracia que ilumina y mueve (3). Hasta qué punto es la fe encuentro con Dios, comunión con Dios, se nos hará evidente si consideramos la fe como *fe salvadora* (4). La fe es una actitud receptora y de propia entrega, y en la cual celebramos los sacramentos de la fe. Pero estos mismos sacramentos de la fe son los que alimentan y dan vida a la fe (5). La fe es perfeccionada por los *dones del Espíritu Santo* (6).

1. *Encuentro personal con Dios en Cristo*

La fe descansa sobre la gratuita revelación de Dios, sobre la libre manifestación de Dios al hombre. No se llega a la fe por la mera fuerza de pruebas y de raciocinios lógicos. Dos personas sólo pueden encontrarse de veras si mutuamente se abren sus corazones.

La fe es más que un simple conocimiento de Dios: es un encuentro real con Él. Dios se manifiesta ya en la creación, que no es sino una palabra de Dios *ad extra,* palabra que el hombre sólo puede captar como venida de Dios. Él mismo le da la facultad y la gracia de comprenderla, a lo cual pueden también ayudar, en parte, los raciocinios lógicos. *La fe sobrenatural es una manifestación particularísima* por la cual el *Dios uno y trino* revela los misterios de su corazón y comunica el tesoro de sus más secretas verdades, aquellas que el libro de la creación no puede contener ni manifestar de ningún modo. Por la revelación se manifiesta Dios a sí mismo, y mediante la gracia de la fe abre al hombre el corazón y la inteligencia para que pueda recibir rectamente la revelación.

En cuanto al hombre, su deber es recibir esa gracia que toca su inteligencia y corazón, y cooperar activamente con ella: tal es la respuesta de la fe y así es como el hombre se abre a Dios. La fe es un diálogo con Dios: Dios le envía al hombre su revelación y por ella le *habla,* dándole al mismo tiempo el oído capaz de captarla: tócale al hombre *oír* y *responder* por la fe.

1. ST II-II, q. 11 a. 1.

La manifestación de Dios se realiza en Cristo. En cierto modo, ya en la creación se manifiesta Dios al hombre por su Verbo todopoderoso (la segunda persona); pero por la encarnación del Verbo, por las palabras divinohumanas del Verbo eterno, nos habla Dios de sus secretos con amor de Padre. La gracia y la virtud de la fe son fuerza que procede de Cristo, don del resucitado y del Espíritu Santo que Él nos ha enviado.

Nuestra obediencia y nuestra respuesta a la fe son una respuesta *en Cristo.* Y así como nosotros recibimos en él la auténtica palabra, así también Él, mediante su Espíritu, nos asocia al perfecto «sí» con el que responde al Padre. Mediante la fe animada por la caridad, nuestra personalidad se eleva de manera insospechada, pues por ella tomamos parte en el diálogo de amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. *La fe es comienzo y condición previa de la imitación de Cristo.*

Por otra parte, nuestra fe está esencialmente ligada a la *Iglesia,* ya que Cristo nos habla y ofrece al Padre nuestra respuesta a la fe en su cuerpo místico, que es la Iglesia. Hemos de aceptar agradecidos su mediación. La Iglesia no se levanta como un muro de separación entre Cristo y nosotros. Por el contrario, está allí para facilitarnos el encuentro personal con Dios. Por la gracia del Espíritu Santo constituye el ambiente, el medio apropiado, el terreno nutricio en el que puede Él infundirnos la fe y la vida de la gracia por la fe y los sacramentos, sobre todo por el bautismo. La fe salvadora ya incluye una respuesta afirmativa a la misión medianera de la Iglesia. Así resulta claro, desde el punto de vista de la fe, que comunión personal con Dios significa comunión de fe, encuentro mutuo de los hombres en el Espíritu Santo, comunión libertadora de las conciencias.

La vida no se desarrolla siempre conforme a este proceso lógico: por la Iglesia a Jesús, por Jesús a la Trinidad. «En uno brillará primero la fe en el Padre, ignorando acaso que no tiene a tal Padre sino por Cristo. Para él estar bajo la protección del Padre significaría sencillamente tener fe en Él. Esa fe irá desarrollándose y extendiéndose a las demás divinas personas. Para otro, el primer encuentro será con Cristo, con su figura histórica, con su palabra en la Escritura, y por él llegará al conocimiento del Padre y del Espíritu Santo. Otro, en fin, captará primero la acción del Espíritu Santo, las formas de la santidad, la voz de la Iglesia... Y sólo partiendo de aquí se le mostrarán el Hijo y el Padre» [2].

2. R. GUARDINI, *Vom Leben des Glaubens,* Maguncia ³1949, pág. 38s.

2. *La fe, luz de la inteligencia*

«La verdadera luz que ilumina a todo hombre, vino a este mundo» (Ioh 1, 9). La fe no es efecto de la luz de nuestra inteligencia, sino una iluminación, una dilatación, una *agudización de nuestro conocimiento mediante una participación en el conocimiento de Dios,* realizada por medio de la revelación. La inteligencia se doblega por la fe ante la *autoridad* de Dios; por eso la fe es fe en la autoridad. No se ha de pensar, sin embargo, que la razón, por su propia virtud, sea capaz de aceptar la verdad que le llega, relativa a los misterios salvíficos. «La carne y la sangre» (Mt 16, 17), medios de conocimiento propios del hombre pequeño, son absolutamente incapaces de captar la revelación sobrenatural (cf. Mt 11, 25; 1 Cor 2, 5). El llegar a la fe y el adelantar en ella no puede atribuirse sino al poder de Dios. Decimos que la fe es fe en la autoridad porque Dios mismo, autor de la fe, está en nuestros corazones. Para llegar a esa fe salvadora, Dios mismo «es el que hace brillar su claridad en nuestros corazones a fin de iluminar el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4, 6; cf. Eph 1, 17s). «En los profetas está escrito: Y serán todos enseñados de Dios. Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a mí» (Ioh 6, 45), dijo Jesús mismo, hablando de la gracia de la fe. Nadie atribuya a la luz de su inteligencia «el creer en el Hijo». Por mucho que la razón deba abrirse y cooperar, siempre será verdad que el que cree «tiene el testimonio en sí mismo» (1 Ioh 5, 10), pero «es el Espíritu el que lo certifica, porque el Espíritu es la verdad» (1 Ioh 5, 6). Nadie puede dar este testimonio fundamental de la fe: «Jesús es el Señor, sino en el Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3).

La razón creyente se somete también al juicio del magisterio eclesiástico establecido por Dios — por esto se llama «fe católica» —; pues es *uno solo* el Espíritu que habilita a la Iglesia para transmitir la verdad viviente y libre de error y el que ilumina el corazón y la mente de cada uno de los fieles.

La fe, luz y don de lo alto, es, sin embargo, razonable; porque presupone el dictamen acerca de su credibilidad y de la obligación de creer [3]. Conforme lo enseña la Iglesia, la fe no es un salto ciego en la oscuridad — *nequaquam motus animi caecus*» — [4]. «El creyente no niega su inteligencia, como si la fe estuviera en su

3. Cf. ST II-II, q. 4 a. 1.
4. Conc. Vat. I, Dz 1791; Dz 1790, 1794, 1171, 1634ss, 1812.

contra, antes bien, se eleva sobre la pura razón *(eam transcendit)* entregándose a la luz de la verdad prístina. Las verdades de la fe están sin duda por encima de la razón, mas no van contra ella» [5]. Por lo mismo el acto de fe no es una capitulación de la inteligencia sino un inmerecido perfeccionamiento suyo y una iluminación insospechadamente maravillosa [6].

La actitud primordial de la razón creyente ante la palabra de Dios es humildad, agradecimiento y activa receptibilidad. La razón ha de empeñarse con todas sus fuerzas en darse cuenta de las riquezas de la fe y penetrar humildemente en sus misterios. Sin duda que ha de detenerse ante los estrictos misterios, respecto a los cuales hemos de confesar humildemente que Dios está muy por encima de nuestra inteligencia y de nuestro espíritu. Cuanto menos debe empeñarse la inteligencia por comprender los misterios, tanto más ha de esforzarse por abrir el alma a su luz. San Pedro pide a los cristianos «estar siempre prontos para dar razón de nuestra esperanza a todo el que la pidiere» (1 Petr 3, 15). Y el primer Concilio Vaticano explica «que *la razón ilustrada por la fe...* alcanza, por don de Dios, alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios», sobre todo considerando la conexión de los mismos misterios de fe entre sí y con el fin último del hombre» [7]. Las cosas todas, miradas a la luz de los misterios de la fe, adquieren un resplandor nuevo. El creyente adquiere una idea profunda de su propia existencia y de la historia general en la que Dios muestra su amor y opera la salvación del hombre. A la luz de los misterios del amor de Dios dejamos de ser para nosotros mismos un doloroso enigma. Al considerar y adorar los misterios de la fe vislumbramos la luciente aurora de la eternidad. La visión beatífica esparce ya sus primeros rayos. Habrá horas privilegiadas en que nos sentiremos como sumergidos en el misterio de la augusta Trinidad y ante la insondable revelación de la caridad en Cristo Jesús. Aunque no podamos atrevernos a sondear las últimas profundidades y aunque por momentos quedemos como deslumbrados, ello no se deberá a falta de luz, sino a la plenitud desbordante de la santidad de Dios.

---

5. III *Sent.* dist. 24, I, sol. 2 ad 2; *De Verit.* 14, 10 a. 9.
6. Santo Tomás llega hasta decir: *Mens creata reputatur informis, nisi Primae Veritati inhaereat* (ST I q. 106 a. 1 ad 3). Cf. también NICOLÁS DE CUSA, *De Deo abscondito,* trad. e introd. de C. Láscaris Comneno, en «Rev. Fil. Univ.» 1 (Costa Rica 1958) 347-357.
7. Dz 1796.

3. *Fe y conciencia*

Tener fe es tener por cierto cuanto Dios ha revelado; por eso la revelación se dirige a la inteligencia ansiosa de verdad. Pero la fe no es obra de la persuasión, del raciocinio, aunque los motivos de credibilidad son para la razón más que suficientes. *La fe es efecto de la gracia que ilumina y que mueve.* «El que nos llamó por su propia gloria y virtud» (2 Petr 1, 3). Dios nos llama a la fe por medio de los signos exteriores, pero también por la fuerza interior de su gracia que mueve la inteligencia y la voluntad, *sin apagar la libertad humana, sino llamándola a colaborar.* No habría libertad para negarse a la fe si ésta se presentara apoyada en una evidencia absoluta y rigurosa de las verdades que propone. Pero el contenido de la *fe es todavía una luz velada.* Dos actitudes defectuosas y condenables puede adoptar la voluntad respecto de la fe: la primera apartar la mirada de las razones evidentes de credibilidad, como es el caso de tantas personas exclusivamente embebidas en las cosas puramente humanas y profanas; la segunda, ponerse a buscar objeciones en su contra, parándose obstinadamente a mirar las dificultades intrínsecas que ofrece el *objeto* de la fe, en lugar de abandonarse tranquilo en ella, confiado en las pruebas divinas que abonan el hecho de la revelación.

Las verdades de la fe son verdades existenciales, es decir, verdades que comprometen intrínsecamente al hombre. Por eso la adhesión a la fe implica el reconocimiento voluntario de aquellas *exigencias que la fe proclama* y que alcanzan hasta lo más profundo del ser humano. Es exacta la frase de san AGUSTÍN: «Sólo puede creer el que quiere» [8]. Acertadamente dice también santo TOMÁS que «no cree la inteligencia sino bajo el imperio de la voluntad» [9]. Por su parte, el concilio Vaticano dice: «Quien dijere que la adhesión a la fe cristiana no es libre, sino producida *necesariamente* por los argumentos de la razón humana, sea anatema» [10].

La fe es esencialmente cuestión de conciencia. Ésta impone preguntar e investigar seriamente, desde el momento en que se presenta la posibilidad de la divina revelación, y mientras un hecho o una verdad parece realmente dudoso, prohíbe prestar una adhesión firme. *Antes de aceptar la fe la conciencia tiene que dictaminar que se puede y se debe creer* [11].

El «naufragio en la fe» va precedido por el abandono del dictamen de la conciencia (cf. 1 Tim 1, 19). La conciencia sincera es la que guarda el «misterio de la fe» (1 Tim 3, 9). La conciencia amonesta incansablemente a buscar la fe, o a permanecer en ella.

---

8. SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Ev.* tr. XXVI, 3, PL 35, 1608: «No es fe la del que cree contra su voluntad». 9. SANTO TOMÁS, *De Veritate,* q. 14 a. 3 ad 10. 10. «Si q. d. ...argumentis rationis humanae necessario produci, a. s.», Dz 1814.
11. Cf. Dz 1171, 1273, 1623ss, 1634ss, 1639, 1715, 1790, 1812, 2106s, 1154.

Por aquí vemos cómo la fe exige la actuación del hombre total, pues en la adhesión de la fe participa tanto la inteligencia como la libre voluntad, el espíritu que percibe la verdad y la voluntad que puede abrazarla o rechazarla, el conocimiento y la conciencia. La fe no es simple cuestión de inteligencia o voluntad, es también cuestión de «corazón» (en el que se sintetizan los afectos y la conciencia). «*Corde creditur ad iustitiam:* con el corazón se cree para la justicia» (Rom 10, 10).

Por la fe se encuentran *en el campo religioso* el Dios de toda verdad y el hombre iluminado por Dios. Mas la fe es también *un acto moral de la libertad,* realizado bajo la moción del amor. Supone una actitud moral y es ella misma un acto moral, aunque primariamente sea una decisión religiosa.

a) Prerrequisitos morales de la fe

No es la fe la resultante de las disposiciones morales del hombre. No hay puente que una al hombre, aunque sea de sana moralidad, con el insondable tesoro de los misterios divinos. *La fe procede únicamente de la revelación de Dios y de la divina gracia,* que hace al hombre capaz de recibirla y captarla. El encuentro íntimo entre dos personas sólo puede realizarse mediante la mutua apertura y entrega: para realizar el verdadero encuentro Dios se abre y se encamina al hombre por medio de la revelación; a su vez debe el hombre abrirse completamente a Dios — o dejarse abrir — por la fe, poniendo a contribución todos los recursos de su libertad.

La fe no es pura y simplemente la revelación de la verdad, sino la revelación de la verdad *exigente,* que es al propio tiempo la bondad en persona. Así se explica cómo la decisión que tome el hombre ante la revelación depende esencialmente de la actitud interior tomada respecto del bien. Los deslices pasajeros, por lamentables que sean, no dificultan tanto la fe como una actitud hostil y premeditada que encarrila la vida por el derrotero del mal. *El mayor obstáculo a la fe es la soberbia* (cf. Mt 11, 25s), pues para abrirse a Dios es indispensable entregársele y sometérsele. Otro gran obstáculo es la *concupiscencia,* cuando va hasta dominar completamente al hombre, pues el pensamiento de Dios y de sus misterios es inconciliable con la esclavitud a los sentidos.

b) La fe indica un amor inicial

La fe presupone, sobre todo, *un alma sensible al amor,* pues la revelación procede del amor de Dios y tiende a despertar el amor. La revelación se hace por el Verbo divino; ahora bien, «éste no es un Verbo cualquiera, sino un Verbo que respira amor» [12]. Sin duda que la fe no es todavía el amor; más aún, es separable realmente de él, y tenemos entonces la fe muerta, expuesta a lamentables peligros, pero de suyo tiende esencialmente al amor. *Por eso es intrínsecamente imposible abrazar la fe sin tener algún movimiento de amor y sin tender al amor.* Sin duda que no es necesario que exista ya un amor tan poderoso que lleve a la entrega total a Dios; pero sí ha de ser un amor inicial que lleve al menos a aceptar la palabra que Dios personalmente nos dirige. Para creer es indispensable la gracia que mueva la voluntad; pero ¿qué es lo que mueve, sino el toque del divino amor? Ese toque de amor de la voluntad debe pasar a la inteligencia para encenderla; sólo así podrá ésta abrir los ojos para ver. «Sólo una mirada enamorada penetra hasta el fondo» [13]. «Sólo el amor encuentra la actitud desde la cual el ojo descubre lo que es realmente el amado» [14]. «La actitud amorosa abre los ojos de la fe; y cuanto más se afianza esta mirada, más se dilata el radio del amor y su luciente claridad. Puede, pues, afirmarse que la fe nace del amor y el amor de la fe, pues radicalmente ambos son una misma cosa» [15].

Dice san Juan que «Dios es amor»; por eso estamos de acuerdo con M. Scheler cuando dice: «Sobre el amor se apoya el conocer y el querer, como sobre acto espiritual más profundo y fundamental» [16]. Con todo, hay que distinguir tres cosas: la moción amorosa por la gracia, la facultad de amar que recibe dicha moción y que es anterior a todo acto de voluntad o de conocimiento, y la correspondencia consciente y activa del amor, la cual sólo se realiza como efecto de un conocimiento claro y distinto. Encontramos aquí una débil semejanza de la misteriosa reciprocidad de conocimiento y amor en la augusta Trinidad, por la que el amor del Padre va al Verbo que de Él procede alcanzando al Espíritu de amor *(perikhoresis).* «Según santo Tomás, es de la esencia de la fe que el Espíritu Santo produzca graciosamente en el alma un influjo recíproco entre el conocimiento y el amor que Dios infunde, entre la luz

12. Santo Tomás, ST I q. 43 a. 5
13. Guardini, *Vom Leben des Glaubens,* pág. 80. 14. L. c., pág. 82.
15. L. c., pág. 88. 16. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* pág. 484, 491, 639, 685.

de la inteligencia y la moción de la voluntad, **entre la entrega de sí** y la prensión por Dios»[17].

c) El acto de fe, acción moral

El acto de fe cae no sólo en el campo *religioso*, sino también en el *moral:* es un acto moral, puesto que procede de la *libertad,* ya que con él *se decide el hombre por Dios*. Incluye, efectivamente, una decisión moral en sentido estricto, pues encierra el reconocimiento de la obligación de obedecer a Dios en todas las acciones intramundanas, puesto que la revelación no se contenta con mostrarnos en Dios a un Padre amoroso, sino que nos coloca ante nuestro amo y señor, que reclama con absoluto derecho toda nuestra existencia.

Es cierto que el acto de fe no va unido necesariamente con el firme propósito de realizar todo cuanto la fe exija, pero supone esencialmente *reconocer* el derecho de Dios del que dimana la absoluta obligación de obedecerle en todo; este derecho y obligación es la fe la que los muestra.

Aun el que estando *en pecado* cree y hace el acto de fe, realiza una acción moral: pues reconoce, en contra de sí mismo y de su mal proceder, la obligación impuesta por la fe y la sentencia con que ésta lo condena. Mientras el pecador conserve la fe, y en la medida en que la conserve y la contemple, no dejará ésta de condenarlo a él y de abogar por los derechos soberanos de Dios. Es claro que el alma del cristiano pecador queda desgarrada por una cruel contradicción, al decidirse a obrar en contra de lo que le dicta la fe que profesa. Podría tal vez afirmarse que el pecado del creyente es peor que el del que está privado de la luz de la fe, pues aquél peca a la faz de Dios y obra contra la conciencia iluminada por la fe. Con todo, su pecado es mucho menor que el de aquel que ha desechado con obstinación la luz de la fe, puesto que éste niega conscientemente y por principio los derechos soberanos de Dios; y cada pecado suyo conlleva el rechazamiento absoluto de los divinos derechos. En el pecado consciente del fiel cristiano queda todavía un principio de arrepentimiento y conversión, proporcionado a la fe que vive aún en su alma; esa fe no dejará de mostrarle su culpabilidad; el pecador, al menos en principio, reconoce su obligación de obedecer; y en fin, es ya un principio de buena voluntad el creer y aceptar los soberanos derechos de Dios.

«Cuando, empero, los derechos de Dios no encuentran en el corazón ningún eco capaz de provocar una decisión virtuosa, cuando en él no queda disposición alguna para cumplir lo que señala la conciencia»[18], se llega pronto a un estado en que es imposible la adhesión de la fe, queremos decir de una fe verdaderamente activa y fructuosa; porque aún será posible creer «por tradición y por costumbre», pero con una fe aislada en el vacío.

17. H.M. Christmann, *Geist und Glaube*, «Die Neue Ordnung» 4 (1950) 102s.

Para llegar a una fe verdadera, y sobre todo para compenetrarse íntimamente con ella, *se requieren las obras de la fe;* lo dijo el Señor mismo: «Quien quisiere hacer la voluntad de mi Padre, conocerá si mi doctrina es de Dios o si es mía» (Ioh 7, 17). El hombre que sólo busca la independencia de su voluntad y su gloria cierra su alma al testimonio con que Dios garantiza su propia palabra: «Escudriñáis las Escrituras... pues ellas dan testimonio de mí, y con todo no queréis venir a mí para alcanzar la vida» (Ioh 5, 39s). Para comprender el lenguaje de Dios es indispensable saber apreciar el valor intrínseco y el precioso mensaje de aquellas cosas y signos con los que Dios prepara la fe.

Sólo el hombre que obra el bien que ya conoce se hace una sola cosa con él y, acaso sin saberlo, se identifica también con la salvífica voluntad de Dios, que es el bien en persona. El hombre que llega a este punto estará perfectamente dispuesto para oir y entender el llamamiento de Dios a la fe y al cumplimiento de cuanto ésta exige.

De igual forma que la palabra de Dios es eternamente fecunda en la divinidad, así también pretende serlo por esencia la palabra de la revelación pronunciada en el tiempo. Ella es revelación del particular amor paternal de Dios por nosotros. La experiencia viva de su amor la fe nos la da únicamente en la medida en que estamos dispuestos a cumplir su amorosa voluntad.

4. *La fe que salva*

La virtud teologal de la fe está esencialmente ligada con nuestra salvación[19]. El *Tridentino* dice: La fe es el principio de la salvación humana, el fundamento de la justificación[20]. Lo mismo enseña *san Pablo:* «El justo vive de la fe» (Gal 3, 11; Hebr 10, 38; cf. Hab 2, 4). El evangelio, la revelación es «poder de Dios para la salud de todo el que cree» (Rom 1, 17). San Pablo no dice únicamente que el justo vive *según* la fe, sino que *por* la fe *tendrá la vida: zoé, sotería.* Para comprender esta afirmación

18. Soiron, *Glaube, Hoffnung, Liebe*, pág. 76.
19. L. Volken, *Der Glaube bei Emil Brunner*, Friburgo de Suiza 1947. 20. Dz 801.

fundamental de la teología paulina es preciso tener presente que la fe, en sentido bíblico, es infinitamente más que un asentimiento intelectual. La fe, comenzando por la receptibilidad ante la palabra vivificante de Dios, pone todo nuestro ser a disposición de aquel que se nos muestra ser el Dios veracísimo y amabilísimo. La fe es la entrega a Cristo, nuestra salvación; es la transformación de nuestra manera de ser por el espíritu de Cristo, que desea renovarnos y conservarnos sanos y salvos para el día de la resurrección, y que ya desde ahora restablece nuestra integridad moral por las buenas obras que realiza en nosotros por la fe.

La salvación humana consiste sencillamente en la liberación de todo mal: del físico y del moral. Por obra del Espíritu Santo consigue el creyente escapar al mal y dominar las fuerzas de destrucción y de muerte que amenazan su existencia. Pero Dios no le otorga al hombre el Espíritu Santo en atención a sus buenas obras, sino en atención a su fe «...para que por la fe recibamos la promesa del Espíritu» (Gal 3, 14). En este sentido confesamos «que el hombre es justificado por la fe sin obras de la ley» (Rom 3, 28). Así queda excluido cualquier alarde de propio trabajo. «La salvación no viene de nosotros, sino que es un don de Dios» [21]. Pero precisamente por eso, los que hemos sido salvados por la gracia, los que hemos sido «creados en Cristo Jesús» podemos y debemos «hacer las buenas obras que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviésemos» (Eph 2, 8-10). Pero es claro que el hombre alcanzará la salvación por la fe, sólo si ésta se traduce realmente en la vida, en la caridad (Gal 5, 6; Mt 7, 21; Iac 2, 14-24). La fe es fe salvadora en el punto mismo de donde arranca: Dios no se nos revela simplemente para que le conozcamos, sino para que seamos felices participando de sus inefables verdades. Con la revelación, Dios no tiene en vista únicamente su persona y su gloria, sino que también nos tiene en cuenta a nosotros y nuestra felicidad. «Creo en el Dios vivo, trino y uno... Por ser cristiano pertenezco yo mismo a la totalidad de aquellas cosas que creo. El cristiano es objeto de la fe confesada en el credo, de esa fe a la que ha sido llamado y a la que ha respondido creyendo. Y su respuesta quiere decir que cree poseer la vida por aquellas verdades cristianas que son objeto de su profesión de fe» [22].

La fe «es la conciencia de la divina realidad, pero con el convencimiento de que mi ser subsiste por ella y en ella» [23]. Cuando decimos: «Creo en Dios» no queremos decir sola o principalmente que creemos en cada una de las verdades reveladas por Dios, sino sobre todo que creemos estar unidos y ligados por todas las fibras de nuestro ser con Dios, autor de la revelación. Es sobre todo por la fe por la que adquirimos la experiencia de que Dios piensa en nosotros y de que, por el acto de fe, pensamos nosotros en Dios, salud nuestra. Y al abrazar por la fe cada una de las verdades reveladas, y precisamente porque Dios las ha revelado, nos ponemos, en cierto modo, en contacto con nuestra salud, pues esas verdades son el medio por el que Dios nos llama a la salvación, a la vida, y son ellas las que un día formarán nuestra felicidad.

Este modo de ver, tan fundamental para el concilio Vaticano II, ha hallado su mejor expresión en la *Constitución sobre la divina revelación.*

Empero, si la fe *salva,* si ofrece la salvación al que cree y vive de la fe, también es cierto que *condena* a quien rechaza conscientemente sus exigencias. «¿Qué le aprovecha a uno decir: yo tengo fe, si no tiene obras? ¿Podrá salvarle la fe?... ¿Tú crees que Dios es uno? Haces bien. Mas también los demonios creen y tiemblan» (Iac 2, 14.17.19).

La fe es muerta cuando ha perdido el dinamismo para las obras y la fuerza para una vida que lleve a la salvación. No es, pues, virtud en sentido pleno. «Para santo Tomás, semejante fe ha perdido todo valor... La "fe informe", la que no está enraizada en el hombre entero, ya no es virtud, ni se puede contar con ella como fundamento del edificio de la vida cristiana, ni mucho menos como su elemento esencial» [24].

La virtud de la fe no se destruye por cualquier pecado mortal. Antes bien la conversión del pecador creyente muestra que su fe es una verdadera fuerza vital que lo empuja a conseguir la salvación, aunque no cuando comete el pecado, sino después. *Hay, pues, una «fe informe» que es una fe salvadora, en cuanto muestra por lo menos el camino que lleva a la salvación,* y hay otra fe informe, que es sencillamente fe muerta, una fe realmente

21. M.E. Boismard, *La foi selon saint Paul,* «Lumière et Vie», n.° 22 (julio 1955), págs. 65-89, especialmente pág. 85.
22. Guardini, *Vom Leben des Glaubens,* pág. 66.

23. L. c., pág. 72.
24. Christmann, *Geist und Glaube,* «Die neue Ordnung» 4 (1950) 108. Cf. Edición alemana de la *Suma* de santo Tomás, *Deutsche Thomasausgabe,* t. 15, pág. 395. En la pág. 396 se lee, sin embargo: «Es evidente que santo Tomás no niega a la fe informe eficacia para el bien obrar, y, en consecuencia, le reconoce el carácter de virtud.» Esta fe, todavía informe, que llama a la conversión no es lo mismo que la fe muerta o del demonio.

vana, puro formalismo y rutina, que se queda en la región de las ideas sin llegar nunca a verdadera virtud. *La verdadera fe, la que es verdadera virtud y que sí salva, es la que está animada e informada por la caridad y que muestra su vitalidad por las obras del amor* (Gal 5, 6; cf. 1 Cor 13).

La fe que conduce a la salvación dice relación íntima y esencial con Cristo. Si Cristo es el autor y el consumador de nuestra fe, es también *nuestra salud*. Por eso la fe salvadora implica la incorporación vital en Cristo. Por la fe habita Cristo en nuestro corazón (Eph 3, 17). «El que cree en el Hijo tiene la vida eterna» (Ioh 3, 36). «Quien cree en mí entra en mí. Y quien entra en mí me posee, y poseerme es tener la vida eterna» [25].

Es evidente que la fe salvadora no es una simple persuasión abstracta de la verdad, sino una verdadera y viviente incorporación en Cristo, salud y verdad nuestra.

Para san Pablo, la fe en la revelación es generalmente una «fe del corazón», o sea que es preciso *creer con la inteligencia y con el corazón: «Corde creditur ad iustitiam»* (Rom 10, 10). Por eso la verdadera fe salvadora es la fe del corazón, la que produce la incorporación viviente en Cristo, verdad y vida. La fe y la incorporación a Cristo por el bautismo forman una íntima y profunda unidad. «El que creyere y se hiciere bautizar, se salvará» (Mc 16, 16). El bautismo del agua puede a veces reemplazarse por el bautismo de sangre o de deseo: la fe, empero, con nada puede reemplazarse [26]. (En el bautismo de los niños aún no llegados al uso de la razón es la fe de la Iglesia la que cuenta.) «El que no cree ya está juzgado» (Ioh 3, 18). «Sin la fe es imposible agradar a Dios» (Hebr 11, 6).

Le fe muestra su fuerza salvadora y victoriosa al hacernos soportar los sufrimientos con paciencia y resignación. «La fe es la victoria que triunfa del mundo» (1 Ioh 5, 4s). El mundo corruptor pierde su brillo y atractivo para el que vive de la fe. Por ella, sobre todo, adquieren los sufrimientos otro significado y se convierten en fuerza salvadora unidos a la pasión de Cristo. De esta suerte la fe se une esencialmente a la esperanza cristiana (cf. Hebr 11, 1), pues es la fe la que propiamente ve en Cristo nuestra salud y la alcanza. La esperanza no es algo exterior y advenedizo a la fe: ésta reclama esencialmente la esperanza, siendo como es, fe salvadora. Puesto que nuestra salvación descansa

25. SAN AGUSTÍN, *In Ioannem* 6, 47; PL 35, 1610.
26. Cf. Dz 1793.

sobre el amor que Dios nos ha mostrado en Cristo, la verdadera fe que salva exige una fe activa en el amor [27].

5. *Fe y sacramento de la fe*

La unión con Cristo por la fe y la viviente incorporación en Él por el bautismo, que es por antonomasia el sacramento de la fe [28], tienen tal correlación que forman una íntima unión. «El que creyere y se bautizare se salvará» (Mc 16, 16). En el bautismo nos incorpora Cristo a su cuerpo místico, y haciéndonos hijos de la santa madre Iglesia, nos da una participación en el tesoro de verdades reveladas a ella otorgadas, y nos inviste con la vida de la gracia y con la divina virtud de la caridad, junto con los sentimientos filiales, sin los cuales no podríamos llegar hasta la íntima esencia de la fe.

El bautismo de un adulto debe ir precedido del acto de fe. No es posible recibir el fruto pleno del sacramento de la fe si no es por la fe, esto es, abriendo la inteligencia, la voluntad y el corazón a la verdad salvadora. Para los niños aún no llegados al uso de razón suple la fe de la Iglesia, que junto con los encargados de su educación, contrae la responsabilidad de ir comunicando al niño gradualmente y a su debido tiempo la palabra de la fe que se le pronunció en el bautismo.

Toda educación del niño bautizado en la fe ha de partir de la satisfactoria realidad de que Dios, al darle la divina filiación adoptiva por la gracia, depositó también en su corazón los correspondientes sentimientos filiales de la fe. Tanto la familia como la comunidad cristiana que suele estar presente a la celebración del bautismo contrae la responsabilidad de proporcionar al niño una atmósfera de fe donde puedan desarrollarse sus sentimientos religiosos y su conocimiento de las verdades de fe. El bautismo nos introduce en el círculo sagrado de la verdad, en el que, mediante la santa madre Iglesia, podemos escuchar la palabra que, por Cristo, nos dirige el Padre. Por el bautismo nos hacemos interna y externamente aprovechados discípulos de Cristo, dentro de la Iglesia católica.

En el bautismo recibimos de la Iglesia no sólo el símbolo de la fe sino también la palabra santificadora y salvadora absolutamente personal. Allí se funda la fe en que estamos llamados por Dios a la santidad. Pero esta fe ha de ser ahondada y vivificada

27. Cf. Dz 800.
28 Cf supra, pág. 41ss, «Aspecto sacramental de las virtudes teologales».

conforme a la graciosa ayuda de Dios por la celebración del bautismo y, sobre todo, por la recepción de los demás sacramentos. El perfeccionamiento del espíritu de fe depende, en gran parte, de una celebración sacramental piadosa, viviente, y que hable al corazón. Por eso es esencial la activa participación de todos los fieles. La renovación de la liturgia tiene también como objeto, no en último lugar, el fortalecimiento y renovación de los fieles [28a]. La liturgia sin vida mata la fe de no pocos.

El bautismo de agua puede ser sustituido, en caso de necesidad, por el bautismo de sangre o de deseo; pero la fe por nada puede ser sustituida. Fuera de ella no hay salvación posible para el hombre llegado al uso de la razón [29]. «El que no cree ya está juzgado» (Ioh 3, 18). «Sin la fe es imposible agradar a Dios» (Hebr 11, 6). Pero la fe salvadora no carece de relación con el «sacramento de la fe»; pues no habría fe salvadora sin el misterio salvador de la redención, cuya celebración hacemos en el sacramento, y que en él se ofrece a todos los hombres. Esta relación intrínseca existe aun en aquellos que reciben la fe salvadora sin conocer de hecho el sacramento.

Conforme a la opinión más verosímil y hoy más común, para la salvación sólo es absolutamente indispensable la fe en la existencia de Dios y en su voluntad salvífica, o dicho de otro modo, la fe en un Dios misericordioso remunerador y justo juez. Esta fe es necesaria con «necesidad de medio» que por nada puede ser reemplazada; mientras que la fe en Cristo, Hijo encarnado del Eterno Padre, muerto por nosotros, resucitado y que nos envió al Espíritu Santo, es sólo indispensable para aquel a quien Cristo ha sido realmente predicado. En todo caso, por más exiguo que sea el contenido doctrinal del acto de fe que lleva a la salvación, este acto establecerá siempre una íntima unión con Cristo, única salvación para todos los vivientes. La fe que salva no puede ser sino una íntima receptibilidad ante la gracia y ante los deberes que Cristo nos impone eficaz y autoritativamente, por lo común, en el sacramento.

6. *Los dones del Espíritu Santo, perfeccionamiento de la fe*

Para poseer el espíritu verdaderamente vivificante de la fe no basta tener esta virtud sobrenatural; preciso es que habite en

28a. Constitución sobre sagrada liturgia, art. 33-36.
29. Cf. Dz 1793.

el alma el autor mismo de la fe, el Espíritu Santo. Es el don de sabiduría, perfeccionamiento de la divina caridad, el que derrama en las profundidades del alma las hermosuras y primores de la fe. Dos son los dones especiales del Espíritu Santo que dan toda su amplitud y profundidad al conocimiento de la fe, a saber: el de *entendimiento* y el de *ciencia*. El don de *entendimiento* ayuda a penetrar los motivos de la fe y comunica el entusiasmo por ella, haciendo descubrir su seguridad y sus claridades. El fruto de este don es la alegría y felicidad de andar iluminado por la fe.

Lo opuesto es la oscuridad de la mente, la insensibilidad, la indiferencia ante la dicha y felicidad de creer.

El don de *ciencia* habilita al hombre para discernir con toda claridad lo que pertenece o no a la fe. Al paso que el don de sabiduría lleva a contemplar a Dios con los ojos enamorados del corazón, el de ciencia hace considerar a las criaturas con los ojos iluminados por la fe, haciéndonos descubrir, llenos de fe y de confianza, los designios de la divina providencia en los acontecimientos todos de la vida.

Lo opuesto a la fe *iluminada* por el don de ciencia es la credulidad, la facilidad en abrazar sin examen ciertas opiniones peligrosas e infundadas, y el ansia de obtener revelaciones privadas.

II. DEBERES INMEDIATOS QUE IMPONE LA FE

La fe exige, de un modo general, que sea puesta en práctica. Toda la vida del cristiano es descrita en la Sagrada Escritura como acción y cumplimiento de la verdad de la fe en el amor (Ioh 3, 21; Eph 4, 15; 1 Ioh 1, 6). Puesto que toda la vida religiosa y moral está ordenada a la salvación, toda acción salvífica proviene en definitiva de la fe, pues ésta es la raíz de todo acto que conduce a la salvación [30]. Sin embargo, no todos los deberes de la vida cristiana proceden inmediatamente de la virtud de la fe como tal. Aquí sólo tratamos de los mandamientos que conciernen inmediatamente a la virtud de la fe.

1. *Deber de estudiarla para conocerla*

La fe es la comunicación al hombre de las divinas verdades. Por lo mismo, éste tiene el estricto deber de recibirlas en la

30. Tridentinum, Dz 801; Vaticanum I, Dz 1789, 1793.

mejor manera que le sea posible, lo que significa que está obligado a *conocerlas en la mejor forma* de que sea capaz. El grado de esta obligación se mide por la condición y el grado de inteligencia de cada uno y también por los peligros que amenazan la fe en ambientes que le sean hostiles.

Hoy no sería suficiente lo que en tiempos pasados se consideraba tal, pues entonces la mayoría de la gente no sabía leer ni escribir.

Es difícil determinar hasta qué punto hay obligación de aprender de memoria las fórmulas que expresan las verdades de la fe (por ejemplo, los diez mandamientos, el credo). Esto es sin duda necesario cuando es el único medio de poseer realmente esas verdades. Así existió antes para los adultos la obligación de saber de memoria el credo y el padrenuestro, como requisito indispensable para su bautismo. Pero más importante que saber de memoria esas fórmulas, es penetrar su sentido. La fe es una irradiación de la luz divina: «Yo soy la luz del mundo. Quien me sigue no anda en tinieblas, sino que tiene la luz de la vida» (Ioh 8, 12). Mas la fe sólo puede iluminar la vida cuando ha penetrado realmente nuestro espíritu. Por eso, entre los primeros y principales deberes del cristiano, hay que colocar siempre *el de profundizar el conocimiento de las verdades de la fe*. Y esto se consigue más por la meditación y por la participación activa en la liturgia que por el simple estudio.

Para guiarnos en la fe tenemos la Iglesia, encargada de propagar la luz de Cristo. Por tanto, la fe pide adhesión a la Iglesia y sumisión completa a su autoridad doctrinal. El conocimiento verdaderamente profundo de la fe sólo es posible viviendo con la Iglesia y «sintiendo con ella» —*sentire cum Ecclesia*—, pues sólo así se encuentra el cristiano en medio de la luz de Cristo, y siente su inteligencia y corazón iluminados por ella. Comoquiera que recibimos la gozosa fe de la Iglesia principalmente en los «sacramentos de la fe» —así suelen llamarse con frecuencia el bautismo y la eucaristía—, uno de los deberes fundamentales del sacerdote y de los fieles participantes es estructurar y celebrar la liturgia, los misterios de fe, de suerte que haga cada vez más profundos la fe, la alegría de la fe y el conocimiento de las verdades de fe.

Contra este deber de conocer la fe peca gravemente el que no conoce nada, o casi nada de ella. Es sin duda pecado grave el de aquellos que ordinariamente dejan de asistir a la predica-

ción dominical, si no tratan por otro medio de mantener despierto y de profundizar el conocimiento de dichas verdades. Y es de advertir que pecan también contra esta obligación las personas instruidas cuya instrucción religiosa es tan deficiente que no guarda ninguna proporción con sus demás conocimientos. Es particularmente grave el descuido de esta obligación, si con ello se origina peligro próximo de naufragar en la fe. Los padres de familia, los educadores y, sobre todo, los pastores de almas están obligados a vigilar eficazmente que sus subordinados reciban la debida instrucción religiosa.

El sacerdote debe, sobre todo, vigilar que los que reciben los sacramentos sepan realmente no sólo las verdades necesarias para salvarse, sino también las requeridas para recibir con provecho los sacramentos.
A los niños que no quieren asistir a la instrucción religiosa, y a los padres de familia que no los envían a ella, hay que amonestarles seria y pacientemente a este respecto.

2. *Obligación del acto de fe*

La obligación de hacer con frecuencia actos de fe urge, sobre todo, cuando se llega a conocer por primera vez la credibilidad de los artículos de la fe. En el bautismo de los adultos se exige a éstos el acto de fe [31]. Los bautizados en la infancia deben hacer el acto de fe cuando se les instruya en las diversas verdades que a ella atañen.

Cuando el magisterio infalible de la Iglesia define una verdad, quien hasta entonces había suspendido su asentimiento debe hacer un acto de fe y de adhesión a dicha verdad. Si la fe está expuesta a graves *tentaciones*, el único medio de salir victorioso es repetir los actos de fe.

Todo buen cristiano hace diariamente numerosos actos de fe: la participación activa en la celebración de la liturgia, cada oración, la señal de la cruz, el vencer una tentación por Dios son actos implícitos de fe. No obstante, es preciso exhortar a los fieles a que hagan con frecuencia actos de fe explícitos, con lo que se afirma la disposición a tener siempre presente el motivo de la fe en cualquier tentación.

La mejor demostración y el mejor ejercicio de fe es la oración. La fe vive por la oración y la oración por la fe.

31. Cf. Trid. sess. 6, cap. 5, Dz 797.

Ambas tienen su centro en la celebración viva de los «sacramentos de la fe».

3. *Obligación de confesar la fe*

Santa y grave es la obligación de confesar la fe de palabra y obra, siempre que así lo exige la gloria de Dios y la salvación del prójimo; y nunca, por ningún motivo, es lícito negarla.

Nada, ni siquiera el temor a la muerte o a los más atroces tormentos, puede ser motivo valedero para negar la fe, aunque no fuera más que en apariencia. El renegar de la fe es uno de los mayores pecados, y lo comete aun aquel que cree interiormente, pero exteriormente niega la fe. «A quien me confesare delante de los hombres lo confesaré yo delante de mi Padre, que está en los cielos; pero a quien me negare delante de los hombres lo negaré yo delante de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 10, 32; cf. Mc 8, 38; Lc 9, 26; 2 Tim 2, 12; Rom 10, 10).

El tomar parte activa en el culto de otras confesiones alegando ser indiferente a qué religión se pertenece y qué es lo que se cree, viene a ser prácticamente como renegar de la fe. Esta forma de obrar y de pensar está abiertamente en oposición a los principios de un sano ecumenismo.

Pero la oración común con los heterodoxos, sobre todo si es para obtener la unidad de la fe, puede ser un valioso testimonio de caridad y de celo, tanto por una como por otra parte, en pro de la conservación de la fe. En todos los esfuerzos de la Una-Sancta está subyacente la perentoria declaración de que no se trata de oscuros compromisos en cuestiones de fe, sino sólo de penetrar más profundamente en el conocimiento de las verdades de fe y de una revitalización del espíritu de fe en la Iglesia.

Cierto es que pueden darse razones graves para *disimular* la fe por algún tiempo; pero siempre se ha de presuponer que quien lo hace está dispuesto a confesar claramente la fe a su debido tiempo, aun exponiéndose al peligro de la vida. Sin embargo, nunca está permitido el dejar de confesar la fe, o el disimularla, cuando ello equivale a negarla. Así, cuando la autoridad interroga acerca de la fe, es preciso confesarla claramente, a no ser que se trate de una persona incompetente para interrogar, pues en tal caso puede haber justos motivos para eludir la respuesta.

Cuando un infiel o un heterodoxo llega al conocimiento de la verdad católica, está por ello obligado a confesar su fe, sin demora y públicamente. Con todo, pueden existir razones plausibles para diferir algún tiempo esta confesión, por ejemplo, cuando puede provocar la destrucción de un matrimonio, o desencadenar una persecución pública contra la Iglesia. En ningún caso, sin embargo, deben realizarse actos que impliquen aprobación de la incredulidad o de la herejía.

De ahí que para un cristiano de confesión protestante, por ejemplo, supone una grave cuestión de conciencia si después de haber llegado al conocimiento de la doctrina sobre la eucaristía puede seguir tomando parte en la celebración de la cena de un pastor no consagrado de forma válida. Incluso en el nuevo clima del ecumenismo no es posible una comunidad eucarística con otros grupos cuya doctrina sobre la eucaristía difiere esencialmente. Otra cosa es desde el punto de vista de la confesión de la fe sobre la celebración eucarística (con comunión) con una comunidad ortodoxa y la admisión de los ortodoxos a nuestra misma comunión; siendo en este caso idéntica la fe en relación a la eucaristía, lo que decide en última instancia es el testimonio de unidad y de amor.

A un moribundo que se convierte a la fe católica, pero que quisiera evitar a sus allegados el enojo que su conversión podría causarles, el sacerdote católico puede administrarle los sacramentos y admitirlo así en la Iglesia. La cuestión de si son necesarios testigos, se decide por el servicio a la unidad de los cristianos y por el valor de testimonio.

En tiempo de persecución puede uno esconderse, pero *no puede esconder su fe,* cuando ello pone en peligro la fe de los demás o perjudica su causa. Por tanto, hay que hacer todo lo posible para no dar a los débiles ni la más ligera apariencia de vacilación, no digamos ya de traición a la fe.

Los *pastores de almas,* por su parte (obispos y párrocos), no deben darse a la fuga, abandonando la grey que les ha sido encomendada, mientras tengan la posibilidad de prestarle el ministerio sacerdotal necesario. «El buen pastor da la vida por sus ovejas. El mercenario... huye» (Ioh 10, 11s). Sin embargo, cuando a la larga la fuga ha de redundar en pro de la misma grey, no se hace sino realizar la palabra del Señor: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra» (Mt 10, 23).

Cuando ciertas *solemnidades o ceremonias impuestas por el gobierno* tienen de por sí doble significado, y pueden expresar ora un culto

religioso inadmisible, ora un acto de sumisión o respeto civil, de moralidad inobjetable, entonces el católico puede someterse a ellas por graves razones, con tal, empero, que por su conducta, o por una declaración terminante, manifieste que no intenta realizar ningún acto religioso, sino simplemente una *ceremonia civil*. Según este principio, la Iglesia ha tomado recientemente una generosa actitud respecto del culto rendido a Confucio, a los antepasados y a sus cenizas en China, Japón, Siam, etc. A ello han contribuido, sobre todo, las explicaciones dadas por las autoridades gubernamentales competentes. Según dichas explicaciones, en esas ceremonias no se trata de la profesión de una fe religiosa, sino simplemente de una demostración de patriotismo y orgullo nacional [32].

4. *Obligación de propagar la fe*

La santa Iglesia católica tiene el deber divino y, en consecuencia, también el derecho de predicar la fe en todo el mundo (Mt 28, 19; Mc 16, 15).

Quien aprecia en su debido valor la dicha de poseer la verdadera fe, tiene que arder en celo por comunicar a otros este don inapreciable. A quien inflama la gloria de Dios y de la Iglesia, se le hace amargo el saber que haya tantos hombres que no tributan a Dios el honor que se le debe, al ver que Cristo no es conocido, o ignorada la verdadera Iglesia.

El amor a la «paz religiosa» no es la indiferencia por el «reino de la verdad y de la gracia» ni la apatía que rehúye todo esfuerzo por traer a la verdad de la fe a los herejes e infieles. Sólo el ignorante, o el que piense erróneamente que todas las religiones son igualmente buenas, puede tachar de injusto proselitismo el celo ardiente de quien está dispuesto a emprender cualquier cosa para llevar todos los hombres a la verdadera fe.

Claro es que puede haber un *proselitismo de mala ley*, y es el de quien se da por satisfecho con ganar adeptos para la fe sin cuidar de que den el paso con convicción y conciencia. El celo por la fe es adverso a toda imposición violenta y a todo engaño.

El celo por la propagación de la fe tampoco debe nacer del concepto falso, e injurioso para muchos, de que cuantos no profesan expresamente la fe católica están perdidos. Lo que importa ante todo es el celo por presentar ante los ojos de todos el reino de la divina caridad, por revelar las riquezas de salvación del reino de la palabra salvadora y del amor de Dios ofrecido a todos los hombres. Aunque pudieran estar en el camino de la salvación, aun fuera de la Iglesia católica, antes de llegar a la confesión expresa de la fe, con todo les faltaría la inmensa riqueza de la gracia y de la verdad.

32. Cf. AAS 1939, pág. 406; 1940, pág. 24, pág. 379. Véase también P. Charles, S.I., *De participatione fidelium in honoribus Confucio exhibitis*. Responsio S. C. 28-5-1935, Adnotationes, «Periodica Mor. Can.» 26 (1937), págs. 87-108.

El verdadero cristiano tiene que sufrir ante las sangrientas heridas que se abren en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, ante los millones de cristianos disidentes, privados, en parte, de los sacramentos de la verdadera Iglesia. La reunificación de cuantos llevan el nombre de Cristo en la única Iglesia fundada por Jesucristo debe ser para cada uno motivo acuciante de oración y apostolado. Solamente el amor humilde y comprensivo que ve lo bueno en todos y comprende las propias deficiencias, y el celo prudente preparan los corazones.

El movimiento ecuménico ha entrado en una nueva fase con el establecimiento de un secretariado propio para la unión de los cristianos y la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, así como con el *Decreto sobre ecumenismo*. Dando gracias a Dios, el concilio Vaticano II reconoce todo lo bueno que Dios conserva y opera incluso en las Iglesias separadas de Roma [33], pues en todo se revela su voluntad salvífica para todos los hombres y una apremiante llamada a la unidad en la única Iglesia de Cristo. Los principios fundamentales del ecumenismo tan sencilla y naturalmente propugnados por el papa Juan XXIII son: en primer lugar, ver lo que nos es común y lo que nos une; someterse totalmente al juicio y la gracia del Evangelio, y confiarse en renovación espiritual a la acción del Espíritu Santo, que mediante la diversidad de sus dones invita a todos a la unidad en amor y en verdad.

Un compromiso poco claro en cuestiones de fe es inimaginable. Pero la cuestión de la unidad en el sí pleno a la verdad revelada por Dios prohíbe todo afán polémico desprovisto de caridad, y exige un celoso empeño por ver, tras la diferente forma de pensar y hablar y el diferente fondo cultural, las verdaderas necesidades de los otros y la inevitable imperfección de toda sistematización teológica, incluso de la propia [34]. La tentativa de una uniformación de la teología y de la piedad, so capa de una única cultura, se ha revelado claramente como atentado contra la unidad de la Iglesia.

La cuestión de la unión de los cristianos hoy ya no se plantea exclusivamente con la mira puesta en las conversaciones individuales, sino como cuestión de conciencia de cada individuo y de cada comunidad de prestar *hic et nunc* la mayor contribución posible para la anhelada unidad.

El *Decreto* conciliar *sobre la actividad misionera de la Iglesia*

33. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 13-15; *Decreto sobre el ecumenismo*, art. 13-24.
34. *Decreto sobre el ecumenismo*, art. 4; 9-11.

hace a todos los fieles tomar conciencia de que la propagación del dominio salvador de Dios en Cristo Jesús y su Iglesia es una tarea de todo el pueblo de Dios. Cada cual deberá, pues, examinar si en su lugar contribuye en cuanto le es posible mediante la oración y el sacrificio, la palabra y el ejemplo, mediante el fomento de las vocaciones misioneras y ayuda material a las misiones. Quien de lo que le sobra no da nada a la obra de las misiones, denota una pecaminosa ingratitud por el don de la fe y gran falta de caridad para con aquellos que tienen derecho a que se les lleve la buena nueva del Evangelio.

Discutida es la cuestión de si hay obligación individual de partir a misiones. De suyo, la obligación de socorrer a los paganos que se encuentran en grave necesidad espiritual recae sobre la Iglesia en su conjunto, no sobre los individuos; pero es claro que la Iglesia no puede realizar esta obligación sino por la acción generosa de los individuos. Dios, por su parte, da las aptitudes y llama interiormente a esta obra a un número suficiente de almas. Pero si muchas rechazaran la divina vocación, es evidente que dicha obra decaería. Por tanto, creemos que el que se siente claramente llamado está obligado a corresponder. En todo caso, los religiosos que se comprometieron con voto a una vida perfecta, deberían estar dispuestos a marchar a las misiones si sus legítimos superiores se lo ordenaran. La objeción de que sus votos no eran de marchar a misiones, sólo tendría valor para quienes no tuvieran aptitudes para ello.

Y quien, por motivos desordenados, quisiera retener a otro que se siente llamado a la obra misional, difícilmente podría excusarse de pecado grave. Los superiores eclesiásticos no deben ignorar que un egoísmo de grupo no es menos contrario a la solidaridad de la comunidad de fe que el egoísmo privado. Los obispos deben interesarse también por que entre su clero diocesano surjan vocaciones misioneras. Ni siquiera el amor paterno es motivo para justificar una obstinada negativa, aun cuando en este caso la falta pueda ser a veces subjetivamente menor.

5. *Obligación de guardar de los peligros la fe*

Son quebradizos los vasos en que guardamos este tesoro de la fe, tan esencial para salvarnos. En consecuencia, tenemos que pedirle a Dios que nos ayude a guardar la fe, pero tenemos que hacer también todo lo que esté en nuestra mano para preservarla de los peligros y salir siempre victoriosos de las dificultades. El estrecho contacto que hoy día se tiene con infieles y

herejes hace difícil evitar esos escollos[35]. Pero el peligro, de próximo, hay que hacerlo remoto, empleando la oración, la vigilancia y el estudio serio y profundo de la religión. Siempre que pueda evitarse un grave peligro para la fe, hay que hacerlo aun a costa de serios sacrificios.

1) Ya dijimos cuán peligroso era para la fe llevar una *vida que la contradiga.* El peligro viene sobre todo de la impenitencia y de una orientación general de la vida que es incompatible con la fe.

2) Otro peligro es la *tibieza* de la fe. La fe pide esencialmente los ardores de la caridad, que le da su forma y su vida. La *fe indecisa* está asimismo en peligro; pues no le es fácil refutar las objeciones que se oyen en un ambiente hostil y resistir las tentaciones internas ante la oscuridad de los misterios. Esta oscuridad es sobre todo un obstáculo para los espíritus orgullosos y para los amadores del mundo.

3) Los *cines* y *teatros* de inspiración pagana, la *prensa* y *libros malos* arrancan la fe del corazón de muchas almas. Es, pues, necesario neutralizar, en cuanto sea posible, esos centros de influencia e imprimirles una orientación positivamente cristiana. Dígase lo propio de la radio y la televisión.

Es *indudablemente pecado grave asistir a cualquier película que se proyecte sin informarse previamente acerca de su calidad, consultando la censura eclesiástica de las películas.*

El conservar *periódicos antirreligiosos* sólo se permite por graves razones de orden económico o apologético, y su lectura sólo es lícita a quien está tan fuerte en la fe que ello no signifique para él un peligro próximo.

Asimismo es *reprobable el escuchar indistintamente toda clase de emisiones de radio.* A veces puede ser hasta falta grave el que en las familias con niños se capte indiscriminadamente cualquier emisión, sabiendo que muchas de ellas son irreligiosas. Los padres no sospechan muchas veces cuánto daño causa ello en el alma de sus hijos. Cuando una emisora ofrece audiciones, ora buenas, ora malas, preciso es seleccionar los programas de intachable moralidad. No es, pues, correcto el sintonizar cualquier

---

35. Cf. GAMBERONI, *Der Verkehr mit den Häretikern, Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts,* Bressanone 1950. A. MESSINEO, S.I, *La tolleranza e il suo fondamento morale,* «Civiltà Cattolica» 101 (1950), vol. 4, pág. 314-325; 562-573.

emisora sin saber lo que va a ofrecer, hasta que aparece lo que es nocivo a la fe y buenas costumbres [36].

El consejo de padres de familia para la calificación de las películas, de la prensa y la literatura, y para el establecimiento de buenas librerías ha de ser uno de los principales cuidados del ministerio pastoral.

Conviene tener presente que los malos libros no quedan prohibidos únicamente por disposición de la Iglesia, pues ya el derecho divino natural los prohíbe a todo aquel que lealmente tenga que confesar que para sí son peligrosos.

No se puede negar que hasta ahora hay cierta desproporción entre las severas disposiciones legales sobre prensa y la benevolencia para el cine, la radio y la televisión. Sin duda no va equivocado quien ve en la Iglesia una tendencia general a mostrar mayor benignidad en sus prescripciones legales, con el fin de que, mediante una conciencia madura bien informada, resalte mejor la obligación moral.

4) La *lucha por la escuela católica* ha pasado a ser, en casi todos los países, la tarea más urgente en defensa de la fe. El monopolio estatal de la instrucción, sobre todo en manos de gobiernos no cristianos, es la injusticia más clamorosa contra Dios, la Iglesia, los padres de familia y los niños. *Todo niño católico tiene el sagrado derecho de que se le dé una instrucción totalmente católica.* Al *gobierno* hay que pedirle que no impida el establecimiento de escuelas católicas confesionales y que no obligue a los padres de familia católicos a subvenir al sostenimiento de escuelas irreligiosas o heterodoxas, pues tienen ya a su cargo el sostén de las escuelas católicas.

El Estado, o debe sufragar las escuelas legítimamente pedidas por los padres de familia, o no debe sufragar ninguna. Y en cuanto a escuelas positivamente contrarias a la conciencia o a la libertad de conciencia, no debe esperar el requerimiento de los padres para suprimirlas. El imponer escuelas rechazadas justamente por los padres o exigir impuestos para las mismas constituye grave quebrantamiento del derecho.

Siempre que los padres puedan enviar a sus hijos a escuelas católicas, están obligados a ello, aunque sea con graves sacrificios para sí y para sus hijos. Sin embargo, cuando, consideradas todas las circunstancias, una escuela no católica parece adecuada para que en ella los hijos reciban una educación religiosa conveniente, difícilmente podrá exigirse a los padres enviar a sus hijos a escuelas

36. Cf. el decreto *Inter mirifica,* sobre los medios de comunicación social, art. 4, 9, 10 y 16.

católicas de otro lugar, demasiado distantes o demasiado atrasadas.

En este caso, los padres han de preocuparse por una educación religiosa integral. Este deber es aún más apremiante cuando los hijos son obligados por el Estado a asistir a una escuela que supone peligros positivos para la fe y, por tanto, peligro próximo de ateísmo o indiferentismo.

Preciso es distinguir *dos clases de escuelas peligrosas:* las unas *positivamente* peligrosas, las otras *negativamente.* Las *negativamente* peligrosas son las que no se cuidan para nada de la religión como medio educativo, pero que al menos no la combaten. Las *positivamente* peligrosas son las *hostiles a la religión* y que la combaten, ya por los libros de texto, ya por el plan de estudios, ya por los profesores, o por todo esto a la vez. Pues bien, si el peligro que ofrece una escuela es de tal naturaleza que no pueda contrarrestarse por una instrucción religiosa suplementaria, entonces ningún pretexto podrá excusar a los padres que envíen a sus hijos a tales escuelas. La obligación de escolaridad que impone el Estado debería en este caso encontrar la máxima resistencia pasiva de todos los padres cristianos.

Los padres de familia que expusieran así culpablemente a sus hijos al próximo peligro de perder la fe, serían indignos de recibir la absolución, mientras no dieran muestras de enmienda.

El adherirse a un partido que pretende arrebatar a los padres de familia la escuela católica, es indudablemente pecado grave, a no ser que todos los demás partidos sean tan peligrosos, o más, para la buena causa.

La fuerte lucha de diversos partidos contra la escuela católica estriba en el grave error de que «la religión es asunto privado». El pretender que la vida pública y sobre todo la educación no tienen por qué preocuparse de religión, equivale a negar a Dios el derecho de intervenir en esos asuntos [37].

Aunque estemos muy lejos de esperar que la escuela, ella sola, sea capaz de lograr la formación de la juventud, no por ello deja de ser una de las tareas más importantes en la pastoral del ambiente el solícito cuidado de que reine un espíritu cristiano en los maestros y en los libros de texto destinados a los hijos de los fieles. Pero cuando la escuela pública no refleje ya, como antes, cierto indiferentismo, estimando, consciente o inconscientemente, que viene a ser lo mismo la confesión a que se pertenezca, sino que, por el contrario, se inspire inequívocamente en el espíritu ecuménico propugnado

37. Cf CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud,* y CIC, can. 1372-1383.

por el pasado concilio, ya no se justifican las actitudes de reserva frente a la escuela pública, puesto que ésta, reformada por el nuevo espíritu, sin dejar de valorar amorosamente lo que hay de común en la formación religiosa de las distintas iglesias cristianas, descansa sobre el respeto de la fe y la conciencia del niño; sin embargo, sólo el conocimiento cabal de cada situación y sus circunstancias hará posible un juicio seguro y concluyente.

5) Los padres deben también vigilar el peligro que pueden correr sus hijos *por razón del trabajo que aprenden o desempeñan.* Delata una culpable desestima de la fe el pensar más en la buena colocación de los hijos que en los peligros a que sus creencias están expuestas.

Cuando los católicos tienen que comprometerse con acatólicos o infieles, deben de antemano, y si es posible por contrato, salvaguardar su derecho de practicar su religión y de cumplir fielmente con su deber dominical.

6) El concilio Vaticano II —sobre todo la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*— anima a los cristianos de las diversas confesiones a una decidida colaboración en los diferentes terrenos de la vida cultural y social, no menos que a la alabanza del Padre común y a dar testimonio de la fe común en Jesucristo. Este testimonio, especialmente necesario en la sociedad pluralista de hoy, no debe quedar eclipsado por sombra alguna de indiferentismo en cuestiones de fe. Además, esta nueva situación que el concilio ha señalado requiere una formación religiosa más fundamental. Las ligas interconfesionales han de comprometerse a observar en las cuestiones de fe que son causa de disputa, una actitud estrictamente neutral y que respete la conciencia del individuo.

7) Las *amistades* personales con acatólicos e incluso infieles pueden ser buenas y estar exentas de peligro para católicos maduros, de sólida formación religiosa, si son expresión de un amor cristiano que se preocupa en forma prudente por la salvación del prójimo. La amistad se hace imposible cuando el amigo no católico trata de hacer peligrar la fe del católico.

La amistad con miembros de sectas que, lejos de estar animados por el nuevo espíritu ecuménico, conservan todavía el viejo espíritu de combate contra la Iglesia católica, apenas es posible, pero incluso ante una amistad semejante nuestra fe exige una firme manifestación de cristiana caridad.

En el caso de niños y adolescentes que carecen de suficiente conocimiento y firmeza en la fe, la amistad con acatólicos que no muestren el necesario respeto por nuestra fe, ha de rechazarse en absoluto. Los padres deberán vigilar que las necesarias relaciones de sus hijos con acatólicos no lleguen a resultar amistades peligrosas.

Son casi siempre peligrosas las amistades con personas fanáticas de otras religiones. Pero notemos que, aunque a veces sea preciso evitar alguna de estas amistades, la verdadera caridad y el celo imponen siempre muestras de cristiana cortesía.

A niños y adolescentes aún no formados no es de ningún modo aconsejable la amistad con acatólicos. Y los padres de familia han de vigilar para que las necesarias relaciones de sus hijos con personas acatólicas no se conviertan en un peligro.

8) Para muchos el *matrimonio mixto* ha constituido un serio peligro para la fe. Si la Iglesia adapta su legislación[38] a la nueva situación de ecumenismo y a la sociedad pluralista, exige a cambio un más desarrollado sentido de la responsabilidad. El cristiano ha de estar dispuesto a renunciar a un matrimonio antes que a menoscabar la convicción de conciencia de otro o poner en peligro su fe. Respecto a la educación cristiana de los hijos —prescindiendo del derecho positivo— el mínimo exigido es no renunciar a esto: la plena libertad de dar al hijo que se espera el testimonio de la propia fe y el respeto de la libertad religiosa de los hijos que desarrollan un sentido propio de la responsabilidad. El cultivo más consciente de los contactos sociales entre la juventud masculina y la juventud femenina podría ayudar a evitar no pocos matrimonios mixtos irresponsables. Referente a los matrimonios mixtos ya existentes, es conveniente una pastoral contructiva[39].

9) La participación en los *actos de culto* de comunidades acatólicas que no han sido expresamente celebrados como manifestación del anhelo de unidad y oración para alcanzarla, de suerte que quede excluida toda ambigüedad, debería en general evitarse en atención a este deseo ecuménico. Sobre el ecumenismo no debe cernerse sombra ni apariencia alguna de indiferentismo.

La participación en actos de culto de cristianos separados (por ejemplo, bautizos, bodas, funerales) como manifestación de respeto social o cívico, está permitida por razón conveniente, incluso en concelebración activa de oraciones y cantos comunes a todos los cristianos. La solicitud por la propia fe y el respeto por las convicciones religiosas de los demás prohíbe, en cambio, la asistencia que tiene por móvil la simple curiosidad.

La asistencia puramente pasiva a ceremonias acatólicas —bautismo, matrimonio, exequias— por razones de parentesco, amistad o cortesía, es lícita por serios motivos. Lo cual no puede decirse, sin embargo, del matrimonio acatólico de un católico.

38. Cf. CIC, can. 1060ss.
39. Sobre la sociología y la pastoral del matrimonio mixto, cf. B. HARING, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona [3]1968, pág. 234-306.

La asistencia por mera curiosidad es inconveniente, aunque no hubiera ningún peligro para la fe.

6. *El deber de someterse al magisterio de la Iglesia*

«Id, pues, y enseñad a todas las gentes» (Mt 28, 19). «El que a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10, 16). «La fe viene por la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo» (Rom 10, 17). La fe nos somete al magisterio de la Iglesia, porque a ésta ha confiado Cristo su verdad y le ha inspirado el espíritu de verdad.

Del mismo modo que la fe salvadora no excluye las obras, sino que las suscita (Eph 2, 9s), así también la libertad de los hijos de Dios, fundada en aquélla, está muy alejada de la desobediencia que no conoce dueño alguno. Significa más bien gozosa sumisión a Dios (cf. Rom 3, 28.31) y, de acuerdo con su voluntad, sumisión también al magisterio de la Iglesia.

Y si la vida de la gracia empuja a las buenas obras, así también la «obediencia a la fe» (Rom 1, 5) se hermana con nuestra libertad. *Una perfecta obediencia a la fe significa libertad perfecta.* Es, sin embargo, una experiencia dolorosa y siempre repetida, que en este nuestro estado de peregrinación las buenas obras exigen una lucha empeñada, y que los fieles sólo pueden prestar obediencia a costa de renovados actos de abnegación. La razón está en la flaqueza de nuestra vida en la gracia y en la imperfección de nuestra libertad. Dios quiere consumar nuestra libertad a través de la comunión de fe de la Iglesia y por medio de nuestra necesaria sumisión a ésta, con el fin de «preparar en nosotros el segundo advenimiento de Cristo, por cuanto morimos del todo para nosotros mismos y resucitamos a la nueva vida en el Espíritu Santo»[40].

En efecto, la obediencia a la fe, que la Iglesia debe exigirnos, no es una obediencia de esclavos. Ella nos conduce a la interna belleza de la fe y nos protege y salvaguarda contra el peligro de que nuestra libertad degenere en capricho y sea presa de los descarríos de la arbitrariedad.

La sumisión a las decisiones de la Iglesia no es un deber que venga a añadirse exteriormente a la fe. Es, más bien, un elemento esencial de la fe. *Nuestra fe se refiere, en cuanto a su contenido, a las enseñanzas de la Iglesia.* «La fe viene del oír.» Cierto es que en la virtud de la fe es Dios mismo quien, por su intervención directa, nos hace capaces de recibir su revelación. El Espíritu de pentecostés, que constituye el alma de la Iglesia, nos instruye en nuestro interior. En este sentido no necesitamos que nadie nos enseñe (cf. 1 Ioh 2, 27). La unción que hemos recibido del Señor nos hace clarividentes, para que conozcamos que Dios ha hablado en Cristo y ha confiado su palabra a la Iglesia. Pero *lo que Dios ha hablado,* eso debemos aprenderlo. Instruidos en nuestro interior por el Espíritu, que es el espíritu de la Iglesia, debemos por fuera recibir la enseñanza, impartida por esta misma Iglesia, que está asistida por el Espíritu de Verdad (cf. 1 Ioh 2, 24; 2 Tim 1, 13s). La Iglesia es la comunión de fe que nos transmite el tesoro de la verdad divina a través de la unanimidad en la fe. Ella fija con infalible sentencia lo que debe ser creído. Sus órganos para ello son el papa y, junto con él, los obispos. El magisterio eclesiástico, personificado en el papa y en los obispos, nos ha sido dado para protección de nuestra ortodoxia. Por eso le debemos una sumisión y obediencia agradecidas.

Para que nuestra obediencia al magisterio eclesiástico sea ilustrada y consciente, importa mucho conocer los límites de su infalibilidad carismática y saber que sólo nos exige un asentimiento absoluto cuando nos presenta una verdad en su condición de revelada. En todo lo demás, el asentimiento que, en virtud de nuestra actitud de creyentes, prestamos con gozosa libertad a las decisiones del papa y los obispos, es una adhesión respetuosa y llena de filial confianza, mas no siempre ni necesariamente un asentimiento *de fe* propiamente dicho. No en vano distingue la doctrina diversos grados de *seguridad* con respecto a distintas materias.

Las decisiones solemnes y extraordinarias tomadas en un concilio general o por el papa, cuando dice la última palabra como maestro supremo *(ex cathedra),* deben recibirse con un acto de fe. También requiere de nuestra parte un asentimiento sin reservas todo lo que los obispos del orbe católico entero enseñen unánimemente como verdad de fe revelada; pues el Espíritu de verdad no va tampoco a abandonar al magisterio general y ordinario de la Iglesia. De otro modo, ésta no sería ya «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3, 15).

40 F. X. Durrwell CSSR, *Sainteté chrétienne, sainteté d'obéissance,* «La Vie Spirituelle» 95 (1956), pág. 269; cf. (del mismo autor) *Obediencia cristiana,* en la obra *En Cristo redentor (notas para la vida espiritual),* Herder, Barcelona 1966, 176-188.

El obispo, aunque no sea infalible, es en su diócesis el maestro establecido por Dios. Lo que él dice hay que creer, debe aceptarse fielmente, a no ser que existieran dudas fundadas sobre su coincidencia con la creencia general de la Iglesia.

Las decisiones definitivas de los concilios y del papa, que aun sin tener por contenido verdades reveladas, están, sin embargo, en estrecha relación con éstas, exigen una *sumisión de la inteligencia* absoluta y plena. Sin embargo, no exigen directamente un asentimiento en virtud de la fe divina.

Los *decretos de las Congregaciones romanas* no se presentan nunca, en sí mismos, como infalibles. Por consiguiente, no soportan, hablando en general, un asentimiento de fe propiamente dicho; es más, ni siquiera piden un consenso incondicional e irrevocable. ¿Qué piden, pues? Un asentimiento real, pero en correspondencia con el grado de su seguridad. Lo mismo puede decirse de las declaraciones doctrinales, pero no infalibles, de los papas, *a no ser que en el caso concreto se trate ya de una doctrina general de la Iglesia que merezca ser tenida por irrevocable.* Aquí vendrán a cuento algunas precisiones de detalle.

1) Es claro que dichas decisiones, comparadas con las sentencias de los sabios individuales, son más objetivas y seguras. La Iglesia debe creer que aun en aquello que no cae bajo el dominio de la infalibilidad, los órganos oficiales de la verdad están más asistidos por el Espíritu Santo que los sabios individuales en sus sentencias particulares. Animado por esta convicción, debe mostrarse humilde quien se sienta alcanzado por alguna decisión de dichos órganos.

2) Consta, asimismo, que algunas decisiones de las comisiones papales han aparecido con el tiempo equivocadas, o por lo menos deficientes. Es, con todo, necesario tener en cuenta que no pocas decisiones a primera vista parecen *decisiones doctrinales,* cuando, en realidad, no son más que *disciplinarias.* Así, por ejemplo, la expresión «*tuto doceri non potest*» significa, en primer término: tal o cual opinión no debe por el momento sostenerse, al menos como doctrina y conclusión firme; lo más a que se puede aspirar es a darla como hipótesis, presentándola expresamente como tal. Y si más adelante dicha hipótesis cuadra mejor con el conjunto de las verdades de la fe, es decir, si desaparecen todos los equívocos y, sobre todo, si ya no se presenta en oposición con alguna verdad revelada o tenida por la Iglesia como segura, quiere decir que han desaparecido las razones que motivaron la resolución de la Comisión pontificia y que dicha resolución ha perdido ya toda su fuerza.

Una proposición puede ser en sí misma verdadera, pero puede traer consecuencias tan desgraciadas, que parezca estar en contradicción con las enseñanzas de la Iglesia: en tal caso la Comisión pontificia tiene toda la razón para proscribirla, hasta que aparezca claramente que no tendrá peligrosas consecuencias.

3) *Las decisiones de la Santa Sede y de las Congregaciones romanas no exigen una adhesión superior al grado de seguridad que ofrecen.*

Cuando se trata de *decretos disciplinarios* se requiere la sumisión disciplinaria y el respeto interior a la autoridad, así como también la reverente aceptación de los motivos alegados. Si se trata de la reprobación de alguna doctrina, cualquier rebelión interior contra la autoridad docente como tal es pecaminosa. Resulta, en efecto, legítimo presumir que, por lo menos, la decisión que la autoridad eclesiástica adoptó responde a una madura reflexión, y por lo mismo hay que aceptar que obró con justicia, a no ser en casos excepcionales en que razones claras y evidentes persuadan de lo contrario.

Cuando algún autor cree tener razones absolutamente ciertas en contra de la decisión de una Comisión papal, debe examinar ante todo si el modo y manera como él ha propuesto su opinión no ofrece peligros para la recta inteligencia de la fe o para las almas débiles. Y mientras su conciencia no le persuada claramente de que el continuar defendiendo su sentencia censurada es de gran importancia para comprender la fe, para defenderla y para el fomento de la piedad, debe renunciar a dicha defensa. Además, al continuar defendiendo su punto de vista, el autor ha de manifestar claramente que su sumisión a la autoridad eclesiástica continúa siempre sin reservas, y que en nada pretende menoscabar la autoridad de la Silla Apostólica. Debe, sobre todo, mostrar en su nueva exposición los puntos de vista que acaso eran desconocidos para la Santa Sede y suprimir las explicaciones inexactas que tal vez se habían deslizado en precedentes exposiciones. De no proceder así, sería injustificado el volver a tratar la cuestión. Por último, conviene notar que un autor animado de buenos sentimientos para con la autoridad eclesiástica no defiende sus opiniones con terquedad, sino que las expone modestamente, como cuestiones y problemas cuya solución hay que intentar.

E. Seiterich, *Die Vernünftigkeit des Glaubens nach dem NT,* «Trierer Theol. Zeitschr.» 59 (1950) 333-348.

A. Hartmann, *Kirche und Freiheit. Kirchliches Lehramt und Freiheit des Denkens,* Kevelaer 1956.

A. Decourtay, *La conception johannique de la foi,* «Nouv. Rev. Théol.» 81 (1959) 561-576.

J. Gaillard O. S. B., *Les sacrements de la foi,* «Revue Thomiste» 59 (1959) 5-31; 270-309.

Y. Congar, *Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus,* «Catholica» 12 (1959) 81-104.

M. Roesle y O. Cullmann, *Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen,* Stuttgart-Francfort 1959.

L. Villette, *Foi et sacrement,* París 1959.

O. Semmelroth, *Die gottmenschliche Wirklichkeit des Glaubens,* «Trierer Theol. Zeitschrift» 69 (1960) 338-354.

J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica,* «Gregorianum» 42 (1961) 463-505.

K. Rahner, *Vom Glauben inmitten der Welt,* Friburgo de Brisgovia 1961.

J. Pieper, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat,* Munich 1962.

J. M. Reuss, *Glauben heute. Überlegungen für den Dienst am Glauben,* Maguncia 1962.

R. Aubert, *El acto de fe,* Herder, Barcelona 1965.

R. GUARDINI, *La vie de la foi*, París 1951.
J. MOUROUX, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, París 1948.
R. SCHNACKENBURG, «*Glauben*» *nach der Bibel*, en «Theol. d. Gegenwart» 5 (1962) 130-136.
K. RAHNER, *Einige Bemerkungen über die Frage der Konversionen*, en «Catholica» 16 (1962) 1-19.
F. BÖCKLE, *Glaubenserlebnis und Gesetzesnorm*, en J. RUDIN, *Religion und Erlebnis. Ein Weg zur Überwindung der religiösen Krise* (miscelánea en honor de F. X. Hornstein), Olten y Friburgo de Brisgovia 1963, 77-100.
H. VOLK, *Glaube und Gläubigkeit*, Maguncia 1963.
K. RIESENBUBER, *Der anonyme Christ, nach Karl Rahner*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 86 (1964) 286-303.
O. KARRER, *Die christliche Einheit, Gabe und Aufgabe*, Lucerna-Stuttgart 1963.
E. KINDER, *Die ökumenische Bewegung 1948-1961*, Gladbeck 1963.
J. CH. HAMPE, *Ende der Gegenreformation*. Stuttgart-Mainz 1964.
L. HÖFER, *Seelsorge und Ökumenismus*, Paderborn 1964.
B. LAMBERT, *Das ökumenische Problem*. 2 tomos. Friburgo 1964.
Y. CONGAR, *Iniciación al ecumenismo*, Herder, Barcelona 1965.
G.H. TAVARD, *Petite histoire du mouvement oecuménique*, Fleurus, París 1960.
Oecuménisme et formation religieuse, en «Lumen vitae» 19 (1964) n.° 3.
W. KASPER, *Das Gespräch mit der protestantischen Theologie*, en «Concilium» 1 (1965) 334-344.
W. BARTZ, *Neuland in dem Dekret «Über den Ökumenismus»*, en «Trierer Theologische Zeitschrift» 74 (1965) 257-268.
G. THILS, *Le décret conciliaire sur l'oecuménisme*, en «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965) 225-244.
Ökumenismus, en «Concilium» 1 (1965) cuaderno 4.
J. JACOB, *Ökumenismus*, en «Theologische praktische Quartalschrift» 113 (1965) 329-338.
O. y F. BETZ, *Stationen des Glaubens. Glaubensbildung und Glaubensgestalt von der frühen Kindheit bis zur Ehe*, Friburgo de Brisgovia 1965.
Die deutschen Bischöfe zu gemeinsamen Gottesdiensten katholischer und nichtkatholischer Christen, en «Herderkorrespondenz» 19 (1965) 349.
PH. DELHAYE, *La foi*, en «Ami du Clergé» 75 (1965) p. 721-729; 737-740.
H. DITTRICH, *Realisierung des Glaubens*, Paderborn 1965.
K. RAHNER, *Im Heute Glauben*, Einsiedeln 1965.
E. WALTER, *Vom heilbringenden Glauben*, Munich 1966.

III. PECADOS CONTRA LA FE

Todas las faltas contra las obligaciones que impone la fe son, en sentido amplio, pecados contra dicha virtud. Aquí consideramos principalmente los pecados que van directamente contra la fe y que destruyen intrínsecamente el hábito infuso. Son los pecados de *infidelidad*, de *herejía*, de *apostasía* y de *dudas contra la fe*.

1. *La incredulidad*

Tres especies de incredulidad han de distinguirse:

1) *Falta inculpable de fe.* Es la de aquel a quien la conciencia no le ha señalado aún la necesidad de decidirse en pro o en contra, y sin que en ello lleve culpa propia. En este caso, tal incredulidad o descreimiento no es pecado, sino más bien consecuencia del pecado de otros, que acaso se hicieron culpables, por lo menos, de negligencia en propagar la fe.

2) *Falta de fe por efecto de negligencia culpable.* Es la de quien, advirtiendo la obligación de buscar la fe, no la cumple, o sólo la cumple remisamente. La culpabilidad en este caso está proporcionada al grado de negligencia.

3) *Oposición culpable a la fe.* Por más grave que pueda ser la negligencia en las cosas de la fe, el pecado formal de infidelidad sólo se comete por la oposición consciente a la fe ya descubierta o a alguna verdad conocida de la misma[41]. La incredulidad es *el pecado más funesto*, puesto que derriba todos los puentes que conducen a la salvación. «Quien no creyere se condenará» (Mc 16, 16). «El que no cree ya está juzgado» (Ioh 3, 18).

Lo tremendo y enorme del pecado de incredulidad sólo puede comprenderse mirándolo a la luz de la revelación de Cristo. Esto tiene aplicación, sobre todo, a la última forma de incredulidad descrita. El gran pecado es que el mundo no le crea, siendo Él la misma verdad (cf. Ioh 16, 9). La infidelidad de quien ha conocido la misión de Jesús en el Espíritu Santo y la rechaza, o aun la execra, constituye el «pecado contra el Espíritu Santo», el «pecado que conduce a la muerte» (Mt 12, 31; Mc 3, 29; cf. 1 Ioh 5, 16; Hebr 6, 4.6; 10, 26).

2. *La herejía*

Preciso es distinguir entre el error inadvertido e inculpable acerca de una verdad de la fe *(herejía material)*[42] y el pecado de herejía *(herejía formal)*.

La herejía formal consiste en rechazar, siendo cristiano, por mala voluntad una o varias verdades de aquellas que deben aceptarse con fe divina y católica.

41. Cf. ST II-II, q. 10 a. 5.
42. Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 15, y *Decreto sobre el ecumenismo*, art. 13-24.

Cuando un cristiano rechaza en conjunto todas las verdades cristianas comete el pecado de *apostasía*[43].

La herejía, y con mayor razón la apostasía, *se cuentan entre* los pecados más graves[44].

La herejía es una especie de infidelidad, puesto que por ella se atreve el hombre a poner en tela de juicio el fundamento esencial de la fe, que es la divina autoridad de Dios revelante, y con osada suficiencia, apoyándose en las cortas luces de su propia inteligencia, acepta a su arbitrio unas verdades, mientras rechaza otras.

Quien, por negligencia en conocer todas las verdades de la fe, admite doctrinas y opiniones contrarias a ella, peca ciertamente por su negligencia en asunto tan importante, pero no por ello es formalmente hereje, puesto que en su interior está dispuesto a creer cuanto Dios revela.

Cuando la ignorancia no es simple efecto de la negligencia, sino de la voluntad premeditada *(ignorantia affectata)*, se da el pecado de herejía, mortal para la fe, en caso de que exista la voluntad de no inclinarse en ningún caso ante la verdad.

A veces puede suceder que el querer ignorar —lo cual indica siempre un fondo de mala voluntad— provenga del temor de tener que abandonar su opinión, su «creencia», mientras permanece íntegra la voluntad de aceptar todo cuanto se venga a conocer, como verdad revelada.

Por severo que sea el juicio que tal ignorancia merece, no es, con todo, un pecado de herejía formal. Esto significa que la virtud de la fe no queda directamente destruida por tal actitud.

No es hereje el que niega obstinadamente conceptos y proposiciones teológicamente ciertos, con tal de que esté dispuesto a aceptar dichas doctrinas desde el momento en que la Iglesia llegue a definirlas formalmente. Pero se podría llegar a pecar gravemente por temeridad y falta de respeto en cosas que tocan a la fe. No es propiamente hereje quien exteriormente niega la fe, o alguna verdad de fe, pero la guarda en su interior. Sin embargo, peca gravemente contra el deber de confesarla, y la Iglesia lo considera justamente como hereje. Su «fe muerta» le acusa, pero puede todavía llevarlo «*in extremis*» a una cumplida penitencia.

43. Cisma es la separación externa de la unidad de la Iglesia, pero sin rechazar ninguna verdad de fe; es, pues, en primer lugar, un pecado grave contra la caridad.
44. Cf. ST II-II, q. 10 a. 6.

¿Puede un católico rehusar la fe de la Iglesia sin al mismo tiempo incurrir subjetivamente en pecado de herejía? Esta cuestión fue tratada ya en el concilio Vaticano I.

> Un católico que «ha recibido su fe bajo el magisterio de la Iglesia, jamás puede tener motivo justo para cambiarla o ponerla en duda»[45].

Además de esto, el concilio Vaticano I definió en particular que la condición de los *creyentes* y la de los que no han recibido aún la *fe católica*, no es de ningún modo igual, y que así *el católico que ha recibido la fe bajo el magisterio de la Iglesia, nunca podrá tener justos motivos para ponerla en duda*[46].

Con toda probabilidad, el concilio no quiso sólo decir que nunca podrá haber razón objetiva para dudar de la fe, pues esto es obvio; tanto, que ni los infieles, ni los herejes pueden tener tal razón. Se trata, pues, de *razones subjetivas*, que no pueden ser sino culpables. Esto es evidente para quien considere que el concilio apoya expresamente su enseñanza no sólo sobre los poderosos motivos de credibilidad que ofrece la fe, y que la Iglesia misma presenta a todos aquellos que de hecho ya la conocen, sino también y ante todo sobre la *divina gracia, que a nadie falta, sino a quien la abandona primero*[47]. El fallo conciencial de un acatólico que, con la ayuda de la divina gracia, llega a convencerse de que debe «cambiar de religión» y hacerse católico, no puede en ningún modo equipararse con el de un católico que quisiera apostatar. *Porque un católico que llega a la conclusión de que debe cambiar de religión, no puede estar movido por una conciencia que busque a Dios.* Pues sólo una conciencia que ha vuelto las espaldas a Dios por el pecado mortal y que se halla, por lo mismo, envuelta en tinieblas, puede persuadir erróneamente a cambiar de fe a un católico que ha conocido la fe en la Iglesia católica.

Hay quienes sostienen que cuando un católico que ha conocido suficientemente la religión comete pecado de apostasía o de duda contra la fe, no peca necesaria y *directamente* contra la virtud de la fe; tal pecado no sería más que el fruto venenoso de otros pecados, y aun podría dejar intacta en ciertos casos la

45. Conc. Vat. sess. 3, cap. 3, Dz 1794.
46. Dz 1815.
47. Dz 1794; cf. 804, 1170.

virtud de la fe. Semejante afirmación podría tal vez conciliarse con las enseñanzas del Vaticano. Por lo demás, el concilio no zanjó la cuestión de si un católico poco instruido *(rudis)* en las cosas de la fe puede dudar de alguna verdad católica sin cometer propiamente pecado grave, y de si puede, por consiguiente, adherirse a una secta herética, no sólo sin cometer pecado formal contra la virtud de la fe, sino aun sin cometer absolutamente ninguna culpa [48].

En todo caso hay que decir que, hablando en general, es sumamente grave el estado de un católico que pierde la fe después de haberla recibido. Claro que con esto no queremos pronunciar una sentencia inapelable contra todos, pues ignoramos si todos los que apostatan conocieron suficientemente la religión, ni sabemos si, a causa de su ignorancia, son gravemente culpables. Sin duda que en muchos casos nos hallamos en la imposibilidad de juzgar el grado de responsabilidad moral de que goza el hombre. Pero hay algo que no hemos de olvidar, y es que no se ha de juzgar la apostasía o la duda en la fe de un católico como si se tratase del fallo de una conciencia recta y pura, tal como se da en la conversión a la fe católica.

Cristo nos advierte repetidamente que el que no cree procede por motivos tenebrosos (Ioh 3, 19; 5, 44; 8, 37.47).

Por lo demás, aunque haya de afirmarse que un católico que goza de la necesaria responsabilidad y que ha conocido la religión católica no puede llegar a la apostasía sin cometer culpa grave, con todo, no se puede concluir de ahí —ni siquiera apoyándose en las palabras del Vaticano— que el católico apóstata se condena irremisiblemente si muriese antes de haberse retractado. Es posible, aun teológicamente hablando, que quien apostató, aun con culpa grave, poco a poco vaya cayendo en estado de «buena fe» y adquiera piadosos sentimientos que lo dispongan a abandonar su error en caso de llegar a conocerlo. Lo que no podemos decir es si esto sucede realmente, ni cuándo.

48. Adnotatio 20 Mansi L col. 95, cf. H. LANGE, *Alois von Schmid und die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall,* «Scholastik» 2 (1927) 342ss; el mismo, «Scholastik» 6 (1931) 628s. Réplica de H. LANGE al estudio de ANSELM STOLZ, intitulado *Was definiert das vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel?,* «Theol. Quart.» 111 (1930) 519-560; G. PÜNTERER, *Das vatikanische Konzil und die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalls eines Katholiken,* «Divus Thomas», Jahrbuch für Phil. III, 7 (1929) 414-445.

3. *La duda en la fe*

La expresión «duda en la fe» ha adquirido en el lenguaje corriente diversos significados [49].

1) *La duda culpable es el juicio sacrílego de una conciencia manchada que afirma ser dudosa la fe o alguna verdad de fe.*

Consideradas las íntimas disposiciones que presupone y el efecto destructivo que ejerce sobre la virtud de la fe, este pecado ha de equipararse prácticamente al pecado de infidelidad o de herejía. Al no percibir la posibilidad o necesidad intrínseca de la verdad revelada, el hombre deja de tributar a Dios, por lo menos, la firmeza en la fe.

2) De esta duda sacrílega se diferencia esencialmente el *estado de indecisión interior* del hombre que va buscando lealmente la verdad.

Esta sincera voluntad de investigación tiene un positivo valor moral para aquel que, habiendo crecido en la infidelidad, busca la fe con voluntad no fingida. Para el que ha nacido en la infidelidad decimos, porque conviene tener presente que, conforme a las enseñanzas del concilio Vaticano, el católico que ha sido educado en la fe cometería pecado grave poniendo en duda alguna verdad que manda creer el infalible magisterio de la Iglesia. En cuanto al infiel, si sigue buscando con la rectitud que le señala la conciencia, ayudado de la divina gracia terminará por conquistar la firmeza y seguridad de la fe. Quien ha crecido en la herejía, podría atravesar por este estado de duda respecto de las doctrinas de su secta sin perder la virtud de la fe, o sea, conservando la firme sumisión a la autoridad de Dios revelante. El hecho de buscar la verdad puede ser muy bien el fruto de la rectitud y de la humildad de su fe. La incondicional adhesión a la verdad católica va muchas veces precedida por una lucha dura y leal hasta llegar a persuadirse de los motivos de credibilidad.

3) *La duda de si tal o cual proposición es de fe* no compromete la virtud moralmente, con tal que no presuponga ignorancia o descuido culpable de las verdades de la misma.

4) Hay personas sencillas que se acusan a veces de dudas en la fe, cuando en realidad tienen buenos motivos para dudar de que aquello que han oído a algún predicador entusiasta pertenezca realmente a las verdades que la Iglesia manda creer; por ejemplo, cuando en un arrebato ha afirmado el predicador que cuantos no rezan el santo rosario se han de condenar.

5) Hay dudas que no son otra cosa que la dificultad de entender lo que propone la fe, como, por ejemplo, el relato de la creación en 6 días,

49. F. MITZKA, *Die Glaubenskrise im Seelenleben,* Innsbruck 1928. A. STÖCKLE, *Zur Psychologie des Glaubenszweifels,* Mergentheim ²1922. G. WUNDERLE, *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend,* Dusseldorf 1932. D. FEULING, *Glaubensgewissheit und Glaubenszweifel,* Beuron 1921.

el de la torre de Babel, etc. No es raro el caso de intelectuales que, a pesar de su buena voluntad, no pueden creer *literalmente* ciertos relatos, sin ver por otra parte la manera de darles una explicación razonable; éstos se encuentran ante una falsa alternativa: o admitir la interpretación literal, o caer en la temida incredulidad. Las pobres víctimas de tales dudas han de ser tratadas por el confesor con particular bondad, ayudándolas con oportunas preguntas e instruyéndolas de la mejor manera posible.

La lucha contra las dudas o las tentaciones en la fe debe llevarse conforme a la naturaleza de aquéllas.

Tratándose de *nerviosidades,* nada ayuda tanto como la distracción y el esparcimiento. En el caso de ideas obsesivas, conviene un examen que ponga de manifiesto la naturaleza de la enfermedad, y luego abandonarse tranquilamente a la voluntad de Dios.

Si se trata de dificultades bíblicas o científicas tocantes a la fe, el confesor debe ofrecer la explicación racional, si la tiene, y si no, declararle al penitente llanamente que él mismo no sabe cómo explicar la dificultad, pero que está cierto, sin embargo, de que las personas más versadas en la materia podrían dar la explicación.

Si las dificultades provienen de la ignorancia en las cosas de la fe, el remedio está en estudiarlas mejor. Es un deber sobre el cual hay que insistir con energía.

Más de una vez habría que declarar solemnemente a quien se ve combatido por las dudas en la fe, que lo que le imposibilita dicha virtud es la vida opuesta a la misma, y que, a la larga, no es posible que el alma goce de salud espiritual, si teóricamente confiesa una fe que rechaza abiertamente con las obras.

4. *Apostasía y duda colectiva*

Dios nos otorga la fe dentro de la comunidad de fe como un tesoro cuya guarda y responsabilidad nos incumbe a todos solidariamente. Cada uno de los fieles participa de la intimidad y la alegría de la fe de toda la Iglesia y de la de su comunidad de que es miembro inmediato — de ésta en forma más sensible —. También aquí se realiza lo que dice san Pablo: «Si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan» (1 Cor 12, 26). No será difícil vencer cualquier tentación contra la fe si toda la Iglesia en todas las comunidades particulares celebra los sacramentos de la fe en forma íntima y viviente; si los predicadores son hombres de fe profunda y testimonios de ésta; si la fe ha penetrado las estructuras de la sociedad y todos los campos de la vida. Por el contrario, si en una parroquia o en toda una región la liturgia es, generalmente, algo sin alma, incomprensible, formalista; si la fe de aquellos a quienes

Dios confió la dirección es fría y sólo de labios para afuera, la fe de muchos y sobre todo de los débiles y faltos de personalidad corre gran peligro. La mera instrucción abstracta es insuficiente.

Se ha notado con razón que el riesgo que corren ciertos grupos o ciertos estratos sociales de perder la fe en diversos países obedece en gran parte a un fenómeno colectivo, o si se quiere, a un mecanismo sociológico [50]. No es necesario pensar en el determinismo que niega la libertad y la propia responsabilidad. La moderna sociología, sobre todo la sociología religiosa empírica, demuestra con toda claridad el inmenso peligro que para la fe de las masas crean aquellas estructuras modernas tan frecuentemente organizadas a espaldas de la orientación cristiana. Esas estructuras son, ante todo, la organización de la alta sociedad, la política, la cultura, la economía, las diversiones, la opinión pública y los grandes medios de difusión. Y este peligro crece inmensamente cuando faltan comunidades cristianas vivas que den su apoyo a quienes están empeñados en las luchas y desde el momento en que comienza a tenerse en menos el influjo de estas estructuras [51].

Si los mejor dotados espiritualmente — aquellos que recibieron del Creador y Redentor cinco talentos — no hacen lo que les corresponde para reavivar en la Iglesia y en el mundo el espíritu de fe y solidaridad cristiana, serán los principales culpables de que las masas abandonen poco a poco y casi sin sentirlo el ideario cristiano. Si se consideran atentamente las conclusiones de la sociología y de la psicología social en este particular, no se puede echar toda la culpa de la duda en la fe y del indiferentismo religioso a los débiles y a los caídos. Llenos de indulgencia hemos de examinar la culpa que a nosotros nos corresponde. En lugar de condenar a los débiles será mejor examinarnos sobre nuestras negligencias y escándalos. Y si, aun tratándose de nosotros mismos, no alcanzamos a determinar con toda exactitud la parte de culpabilidad que nos toca, con cuánta mayor razón hemos de aplicar a los demás la sentencia del Señor: «No juzguéis y no seréis juzgados» (Mt 7, 1). Esta renuncia a juzgar sin caridad y de manera simplista podría ser el comienzo de un esfuerzo efectivo para llegar a un cambio.

50. Cf. P. SCHMITT-EGLIN, *Le mécanisme de la déchristianisation,* París 1952. Aquí no hago más que tocar este tema tan importante para la moral católica, pues ya lo estudié largamente en mi obra *Macht und Ohnmacht der Religion,* Salzburgo 1956 (versión castellana: *Fuerza y flaqueza de la religión,* Herder, Barcelona [2]1964). Véase también V. SCHURR, *Seelsorge in einer neuen Welt,* Salzburgo [3]1959.

51. Cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 19-21.

J. LIENER, *Psychologie des Unglaubens,* Innsbruck 1935.
CH. JOURNET, *L'infidélité,* «Neue Zeitschr. f. Missionswissenschaft» 4 (1948) 81-97.
P. BOLKOVAC, *Glaube und Unglaube in der Krise,* Hamburgo 1948.
G. B. GUZZETTI, *Necesidad y pérdida de la fe,* Herder, Barcelona 1965.
R. LOMBARDI, *La salvación del que no tiene fe, Barcelona* [2]1955.
G. BARONI, *È possibile perdere la fede cattolica senza peccato? Dottrine dei teologi dei secoli* XVI-XVII, Roma 1937.
J. GAMBERONI, *Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern,* Bressanone 1952.
P. SCHMITT-EGLIN, *El proceso de descristianización,* Perpetuo Socorro, Madrid 1963.
H. C. RÜMKE, *The Psychology of Unbelief,* Londres 1952.
W. SCHÖLLGEN, *Der Unglaube der heutigen Welt,* «Anima» 13 (1958) 14-22.
ST. PFURTNER, *Glaubensschwierigkeiten der heutigen Menschen,* «Anima» 13 (1958) 23-29 (véase todo el fascículo 1, 1958).
W. SCHAMONI, *Glaubensbewusst und Kirchenentfremdung,* Paderborn 1958.
J. LACROIX, *El ateísmo moderno,* Herder, Barcelona 1964.
B. HÄRING, *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 282-315.
B. HANSSLER, *Das Gottesvolk der Kirche,* Dusseldorf 1960.
Unglaube im Christen, «Lebendige Seelsorge» 13 (1962) 4 (colaboraciones del cardenal DÖPFNER, K. J. HAHN, V. SCHURR, B. HÄRING, W. BUSENBENDER).
F. HILLIG, *Haben sich die Freimaurer gewandelt?,* en «Stimmen der Zeit» 175 (1964) 97-106.
A. MELLOR, *Unsere getrennten Brüder, die Freimaurer,* Graz-Viena-Colonia 1964.
G. GIRARDI, *Pour une définition de l'athéisme,* en «Salesianum» 25 (1963) 47-74.
C. GEFERÉ, *Der Atheismus als Frage an den christlichen Glauben heute, en Gott-Mensch-Universum,* Colonia 1964, p. 37-50.
W. F. KASCH, *Atheistischer Humanismus und christliche Existenz in der Gegenwart,* Tubinga 1964.
G. SIEGMUND, *Der Ursprung des modernen Atheismus im Idealismus,* en «Wissenschaft und Weisheit» 27 (1964) 129-135.
D. SCHLÜTER, *Der Atheismus der Gegenwart,* en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 161-179.
G. MORAL, *Versuch über den modernen Atheismus,* en «Dokumente» 21 (1965) 17-28.
D. SCHLÜTER, *Der Atheismus der Gegenwart,* en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 161-179.
R. CONSEGLIA, *L'ateismo contemporaneo,* Nápoles 1965.
J.B. METZ, *Der Unglaube als theologisches Problem,* en «Concilium» (1965) p. 484-492.
E. FEIFEL, *Die Glaubensunterweisung und der abwesende Gott,* Francfort 1965.
H. PFEIL, *Der moderne Unglaube und unsere Verantwortung. Ein Dialog mit den Nichtglaubenden,* Donauwörth 1966.

Capítulo tercero

LA VIRTUD TEOLOGAL DE LA ESPERANZA

I. POR LA ESPERANZA COMIENZA EL SEGUIMIENTO DE CRISTO

La redención por Cristo es todo el fundamento de nuestra esperanza: *Cristo es nuestra única esperanza* (1 Tim 1, 1). Sin Él, en nada podríamos esperar. Sólo Él pudo quebrantar las cadenas que nos esclavizaban al pecado y librarnos de caer en el abismo de la desesperación. Por eso no puede el cristiano colocar su esperanza sino en Jesucristo (cf. Act 4, 12).

Pero añadamos luego que, al colocar nosotros nuestra esperanza en la intercesión de la Madre de Dios, no hacemos más que colocarla en Cristo, quien, al señalarnos este camino de la misericordia maternal de María, nos apremia muy particularmente a que pongamos nuestra esperanza en los méritos de su pasión y muerte. La invocación de los santos y nuestras oraciones en bien de los demás son la expresión de nuestra solidaridad en Cristo.

«Cristo es nuestra esperanza»: esto significa *objetivamente* que es a Cristo a quien debemos los méritos sobrenaturales que podemos esperar; significa, además, que todos, justos y pecadores, podemos, debemos y necesitamos esperar que Cristo nos quiere salvar y conducir a la felicidad eterna (cf. 1 Tim 2, 5).

«Cristo, nuestra esperanza» es expresión que, en boca del hombre piadoso, traduce la dulce confianza de que Cristo está *en nosotros* (cf. Col 1, 27).

«Cristo, nuestra esperanza»: con esto no queremos decir únicamente que Cristo quiere realmente salvarnos. Con estas palabras declaramos que abrazamos con toda nuestra alma la esperanza que se nos ofrece en Él y que ni en el tiempo ni en la eternidad queremos otra cosa que aquello que nos ofrecen las

divinas promesas de Jesucristo. No se trata, pues, de una esperanza vaga y general en la bondad de Cristo, sino de una esperanza muy personal y precisa: yo espero que Jesucristo obrará *conmigo* según su largueza y bondad. Y para que esta mi esperanza sea legítima, abandono cualquier otra.

Las promesas hechas por Cristo no son otra cosa que un llamamiento amoroso y una graciosa y apremiante invitación a ir en su seguimiento. A quien es aún prisionero del pecado y del amor a los goces terrenales, no puede el Salvador abrirle inmediatamente la hoguera radiante del amor de su corazón: el pecador no es capaz de comprender el lenguaje puro y elevado del amor. El Señor tiene que emplear un lenguaje que, aun siendo el lenguaje del amor, no lo parece: es el de sus promesas y amenazas, las cuales mutuamente se complementan. Las amenazas de Cristo tienden a despertar en el hombre el sentimiento del temor, para conducirlo, por allí, a la esperanza y, finalmente, al amor. ¿Advierte el pecador que el Salvador le tiende la mano misericordiosa y que le ofrece las riquezas infinitas de su bondad? Entonces podemos decir que el Señor lo ha tocado ya interiormente y que comienza a abrirle los ojos. Es el paso inicial del amor soberano del Salvador, es el paso también inicial por el que el discípulo se pone en seguimiento de Cristo.

Puede suceder que cuando el pecador, alentado por las promesas de Cristo, coloca en Él su esperanza, no se mueva tanto por el amor que nuestro Señor le profesa cuanto por los bienes que le ofrece. Pero, a medida que adelante en su seguimiento, el divino Maestro le dará a comprender siempre mejor la grandeza de sus divinas promesas, y así la esperanza lo encenderá más en amor. La grandeza de los divinos dones prometidos le revelará más y más el amor en que por él se abrasa el corazón divino. *Así, la esperanza viene a ser el primer paso hacia el amor y al mismo tiempo la manifestación del amor que Cristo le profesa*, y que le ofrece y demuestra con sus magníficas promesas. De tal suerte, la esperanza teológica, mirada en su más íntima esencia, viene a ser el don del amor divino y primer paso en el seguimiento de Cristo, que es como decir primer paso en el amor y en la obediencia por amor.

Para el hombre peregrino es también la esperanza el *estímulo y el antemural del amor en flor todavía*. El «*amor benevolentiae*» o de amistad no disminuye sino que se enciende, protege y crece por el «*amor concupiscentiae*» o amor esperanzado.

La esperanza es, por último, la constante *compañera del amor y su fruto más noble y elevado.* Mientras más puramente amemos a Cristo, mayor será el amor que para con Él despertarán en nosotros sus divinas promesas y su constante fidelidad, y más apreciaremos también sus dones y sobre todo la felicidad de ir en su seguimiento.

En consecuencia, por una parte, *la esperanza nos aparece como el camino hacia el amor, y, por otra, el amor es el camino para llegar a una esperanza siempre más fuerte y perfecta.* «Gustad y ved cuán suave es el Señor» (Ps 33, 9). Esto lo puede comprobar mejor el discípulo fiel y constante que el que está aún en el camino de la conversión. Sólo un amor inmenso puede medir en cierto modo y gustar un poco la magnitud de las promesas del Señor, pues la esperanza cristiana se endereza toda entera a una sola finalidad, que es nada menos que el *amor de amistad,* que aquí consiste en la gloria de seguir a Cristo, y allá, en el cielo, en la eterna comunión de amor con Dios. Por eso la esperanza teológica se sitúa no sólo en el primer paso del seguimiento de Cristo, sino en cada uno de sus pasos sucesivos. *La esperanza desempeña una función esencial y permanente para el discípulo de Cristo. Ser discípulo de Cristo quiere decir ser aún peregrino, estar en la prueba, quiere decir estar aún bajo el régimen de la esperanza.*

La esperanza no disminuye sino que aumenta la perfección del amor. El pretendido amor «puro», amor «desinteresado», huérfano de esperanza, no es más perfecto que el amor de amistad que espera y busca la salvación, y no lo es porque supone el total desconocimiento de nuestra condición de peregrinos y de nuestra total dependencia de Cristo. Llegados a la posesión, desaparecerá sin duda la esperanza; pero el amor en la eternidad será esencialmente amor agradecido por los bienes que disfrutará; y el amor que ahora le corresponde es el amor agradecido y esperanzado.

«Cristo, nuestra esperanza», significa que estamos convencidos de que podemos contar con el amor de Cristo y con sus promesas, mientras vivamos unidos con Él y cumplamos amorosamente con sus preceptos. Si Cristo mismo es nuestra esperanza, es porque nos hacemos íntimos con Él y en Él vivimos. ¿Cómo puede ser esto posible, sino por la fidelidad a sus amorosos preceptos? La observancia de los preceptos de Cristo nos introduce siempre más en su amor y por ende en la esperanza. Cuanto más fiel es la obediencia a nuestro Señor, tanto más despierta el amor hacia Él y más arraiga la esperanza en el amor.

«Omnipotente y eterno Dios, dadnos aumento de fe, esperanza y caridad, y haced que amemos vuestros mandamientos a fin de merecer vuestras promesas» (domingo 13.° después de pentecostés).

Según esto, la esperanza por su aspecto *religioso* orienta todo nuestro ser hacia Cristo y nos pone con Él en comunión de amor; y por su aspecto *religiosomoral* espolea todas nuestras energías morales para ir a la conquista de nuestro último fin, por medio de la obediencia a Cristo y la consociación a su pasión, y por la observancia de sus preceptos. La esperanza cristiana nos propone un fin de infinita grandeza; por eso es capaz de despertar en el hombre las energías morales más intensas, tan intensas y poderosas que alcanzan a donde no llega el simple poder humano. Es que se trata de una virtud sobrenatural, de una fuerza divina y superior y de una cualidad fundamental que Dios no otorga sino a quienes se hacen hijos suyos. Mas para que los bienes invisibles de la esperanza puedan movernos, se requiere la moción del Espíritu Santo. Sólo sus dones nos pueden hacer vivir en el mundo sobrenatural, sólo ellos nos introducen en una atmósfera en que el alma se determina por motivos y pensamientos sobrenaturales.

II. LA ESPERANZA, VIRTUD TEOLOGAL

La esperanza es virtud teologal y sobrenatural. En efecto:

a) Es Dios mismo su *objeto material.* «Yo mismo seré tu recompensa, inmensamente grande» (Gen 15, 1; cf. Apoc 22, 12). La esperanza no nos hace esperar de Dios un salario de esclavos, sino una recompensa de hijos, siendo Dios nuestro Padre; recompensa que consistirá en la participación de la íntima felicidad del amor de Dios. «Por el espíritu de adopción clamamos: *Abba!,* ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y siendo hijos somos también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo» (Rom 8, 15ss).

Indudablemente que en el objeto integral de la esperanza entran no sólo el fin, sino también los medios necesarios para alcanzarlo, sobre todo la gracia de la perseverancia. Pero el fin es el que da valor a los medios.

Quien sirve a Dios únicamente en vista de una recompensa temporal, o quien sólo espera una recompensa secundaria en la eternidad, no vive de la virtud *teologal* de la esperanza.

b) El motivo u objeto formal de la esperanza no estriba en obras humanas (la colaboración humana no es más que una condición de la esperanza), sino únicamente en las *promesas de Dios,* garantizadas por su *omnipotencia, amor, misericordia y fidelidad.* Por lo mismo, la esperanza es tan firme como lo es

la fe en estos divinos atributos y en la revelación, en la que se contienen las divinas promesas.

Por la esperanza se eleva el hombre hasta Dios, confiando en que Él se le ha de entregar con un amor eterno. Y es Dios mismo quien nos obliga a tal confianza al hacernos capaces de concebirla. Por eso la esperanza sobrenatural consiste en *Sperare Deum a Deo per Deum:* esperar poseer a Dios y esperarlo de Dios mismo y en virtud de las promesas del Dios infinitamente bueno, poderoso y fiel, y mediante el auxilio de su gracia.

Pero como somos peregrinos, en la esperanza entra otro elemento esencial: el *temor de no alcanzar el fin eterno.* Mas este temor no ha de hacernos vacilar ni un punto en la firmeza de la esperanza, en atención a los divinos motivos en que se apoya.

Podría alguien decir que el temor que forma parte de la virtud de la esperanza es algo exterior y advenedizo a dicha virtud, puesto que se funda sobre nuestra debilidad, inconstancia y proclividad al pecado: de Dios todo lo podemos esperar, de nosotros temerlo todo. Pero, mirado el asunto teológicamente, hemos de convenir que el motivo del temor, propio de la esperanza, es, en verdad, un motivo *divino.* Pues si tememos no alcanzar nuestro último fin a causa de nuestra libre y posible rebelión, en definitiva lo que tememos es vernos excluidos del amor de Dios, pero sólo a causa de la seriedad y delicadeza del divino amor, sólo a causa de la *justicia* de Dios.

Así pues, la esperanza infunde la absoluta confianza en que Dios, por su poder, bondad y fidelidad infinitos, cumplirá las magníficas promesas de su amor; pero, al mismo tiempo, nos da la firme persuasión de que su divina justicia ejecutará infaliblemente en nosotros sus tremendas amenazas, en el caso de que no permanezcamos en su amor hasta la muerte y de que vengamos a morir en pecado mortal.

Es en esta virtud de la esperanza en donde, sobre todo, se realiza ese carácter de tensión (esa «armonía de contrastes») que RUDOLF OTTO juzga característica de la religión: por una parte nos conquista y atrae el *ternísimo amor de Dios (mysterium fascinosum),* y por otra nos infunde tembloroso *temor la majestad* inmensa y tremenda de Dios *(mysterium tremendum),* aquí *se transporta de gozo el corazón filial* ante el amor de Dios, allí *gime el corazón filial ante la ofensa de ese amor.* Estos dos movimientos no se excluyen, sino que se compenetran formando un todo, que es el *amor temeroso* y la *casta esperanza*[1].

1. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioannis evangelium,* 43, 8, PL 35, 1708; *Enarratio in Psal.* 118, 163, PL 37, 1592; *De civit. Dei,* lib. 14, 9, PL 41, 416.

La esperanza sobrenatural no desdeña las energías que proporciona la *esperanza natural.*

Para esto hemos de ponernos siempre ante los ojos la grandeza y hermosura de la esperanza sobrenatural, valiéndonos de vivas imágenes. Desde este punto de vista es del todo necesario, ¡y cuán provechoso!, valernos, en la meditación y predicación (por ejemplo, al tratar de las postrimerías), de imágenes sensibles que, representando el objeto de nuestras esperanzas o temores sobrenaturales, despierten naturalmente nuestra atracción o nuestra repulsión. Pero siempre debe traslucirse con evidencia que el objeto real de nuestras esperanzas y temores es inmensamente superior a todas estas imágenes sensibles.

Por lo demás, la esperanza sobrenatural ha de compenetrar e informar todo el campo puramente humano y terreno de la esperanza natural, de manera que todo cuanto deseemos, aun en bienes naturales, lo ordenemos al objeto de la esperanza sobrenatural.

Así, no debemos aspirar a la salud o a la riqueza, al honor o al éxito, sino en cuanto estos bienes favorezcan, o por lo *menos no impidan la consecución de nuestro fin eterno, si* es que queremos realmente llevar una vida conforme a la esperanza sobrenatural. A la enfermedad y pobreza, a los reveses, dolores y oprobios sólo hay que temerles en cuanto, vista nuestra debilidad, puedan impedirnos el amor a Cristo. Ante la esperanza sobrenatural se eclipsan los intereses puramente terrenos, y en particular cuanto se opone a la consecución del fin eterno; mas no por eso se miran con despego los deberes humanos y terrenos, como si no fuéramos de este mundo. *Con la esperanza sobrenatural sólo son incompatibles los sentimientos terrenos que alejan de Dios,* ya que dentro del radio de esa divina virtud tiene que caer cuanto en el mundo dice relación con el reino de Dios. La actividad temporal es el campo de prueba de la esperanza sobrenatural. Si la esperanza da lugar a la prueba, la prueba, a su vez, produce la esperanza (cf. Rom 5, 3s).

III. PRENDAS DE LA ESPERANZA

La prenda fundamental de nuestra esperanza son las divinas promesas de Cristo (cf. por ejemplo las ocho bienaventuranzas). Pero también son promesas divinas, y por tanto prenda de nuestra esperanza, todas las pruebas de amor que Dios nos ha dado, pues cuando el amor de Dios principia una obra, su fidelidad la

lleva a término, al menos en cuanto de Él depende. *La pasión de Cristo* es la prenda más firme de nuestra esperanza, puesto que ella nos demuestra la infinita misericordia de Dios, al mismo tiempo que su justicia contra el pecado. *La resurrección de Cristo* nos da la absoluta seguridad de que Dios podrá realizar sus promesas, pues la resurrección es la demostración más palmaria de su omnipotencia. Lo que Dios principió y realizó en Cristo, lo realizará asimismo en nosotros, con tal de que seamos de Cristo y permanezcamos en Él. Todos los sacramentos son igualmente memoria de la pasión de Cristo y signos que nos orientan y conducen hacia nuestro fin eterno —*signa prognostica vitae aeternae*—. Por ellos tenemos la seguridad visible de que «el Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor» (Col 1, 13). Por ellos sabemos que Cristo, nuestra esperanza, «está en medio de nosotros» (Col 1, 27). Por ellos sabemos que ya Dios «nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús» (Eph 2, 6; cf. Col 2, 12; 3, 1ss). Al celebrar el sacrificio eucarístico sabemos que nos unimos «a la Jerusalén celestial, a la *congregación de los primogénitos que están escritos en los cielos»* (Hebr 12, 22s). Al anunciar nosotros en los sacramentos, y sobre todo en la eucaristía, «la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11, 26), la fe y la esperanza nos hacen sentir que «somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos al salvador y señor Jesucristo» (Phil 3, 20), el cual por los sacramentos prepara desde ahora la «reforma de nuestro cuerpo vil conforme a su cuerpo glorioso» (ibid. 21).

Los *santos sacramentos* y sobre todo el del *bautismo* y *eucaristía* son también fundamentos, aunque secundarios, de nuestra esperanza. En el bautismo, junto con la fe y la esperanza, se nos infunde la caridad, mediante la comunicación del Espíritu Santo, el cual nos imprime la impronta de una esperanza eterna. «*La esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones, por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado*» (Rom 5, 5; cf. Eph 1, 13s).

Fiador de nuestra esperanza es el Dios uno y trino:

el Padre, quien imprimió en nuestra alma su divina imagen y nos destinó para vivir en su compañía y nos rehizo de la manera más admirable;

el Hijo, quien nos libró de la desesperación del pecado y nos invitó a participar de la gloria de la resurrección y nos introdujo en su reino eterno por los santos sacramentos;

el Espíritu Santo, don personal del Padre y del Hijo, el más sólido fundamento de nuestra esperanza, y el cual nos ha dado su amor desde ahora como arras del eterno abrazo de su bondad, y por la divina y celestial consolación que nos comunica, nos hace buscar las cosas celestiales y nos libra de la engañosa alegría de la tierra.

El pecado destierra del corazón al Espíritu Santo junto con el divino amor; es, pues, muy comprensible que, subjetivamente hablando, quien está en pecado no pueda elevarse a un grado de confianza tan subido como el que goza de la gracia de Dios y del amor del divino Paracleto. El pecador, más que hijo del amor de Dios, es hijo de ira. ¿Cuál será, pues, el sentimiento que más debe cultivar? Suponiendo que no ha perdido la esperanza sobrenatural, lo que mejor le cuadra es el temor: por él llegará a la conversión y a la gracia. Así se levantará en su corazón una esperanza que lo rinda al amor. Pero no olvidemos que aun el pecador puede y debe esperar. Porque la virtud teologal de esperanza no desaparece con cualquier pecado mortal: sólo se aniquila por un pecado que ataque directamente la fe o la misma esperanza. Dios, por su parte, está siempre pronto a salvar al pecador con tal que quiera convertirse.

La esperanza sobrenatural del cristiano que ha pecado mortalmente se diferencia de la del que está en gracia, no sólo en que el sentimiento que en aquél predomina es el del temor, sino, sobre todo, en que el movimiento de acercamiento a Dios es en él esencialmente más débil. Quien peca mortalmente declara que, para el caso, más le importa el bien pasajero que los bienes divinos que le ofrece la esperanza: es, por lo mismo, imposible que tal pecador, sin un socorro especialísimo de la gracia, se eleve a una esperanza en Dios tan viva y profunda como el que conserva la amistad y filiación divinas. Así se comprende que la conversión, por la que el hombre orienta toda su existencia hacia la consecución de las divinas promesas, sea como una nueva creación, como un renacimiento del santo temor y de la esperanza. De ahí la gran importancia que, en la predicación misional, hay que dar al motivo del santo temor incluido en la esperanza.

IV. ESPERANZA SOLIDARIA

El fundamento de nuestra esperanza está en que Cristo se nos manifestó a todos solidariamente y padeció por todos nosotros. Por nuestra esperanza y aspiración solidarias mostraremos que vivimos en Cristo, y que Cristo, «esperanza de la gloria, está en medio de nosotros» (Col 1, 27). Por el pecado de Adán quedamos todos envueltos en la solidaridad de la perdición, que por la vieja índole adamítica obra en nosotros — en la *sárx* — y sobre todo en el ambiente emponzoñado por las «dominaciones de este mundo tenebroso» (Eph 6, 12). De igual modo, por el «único bautismo» fuimos llamados a «un solo espíritu» y a «una sola esperanza» (Eph 4, 4). La esperanza de nuestra salvación personal se encierra absolutamente y por todos conceptos en la esperanza común. «Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo» (1 Cor 12, 13). Nuestra salvación está en la caridad, cuyo vivo interés está en la salvación, pero en una salvación armónicamente solidaria con los demás (cf. Gal 6, 2). No podremos escapar a la solidaridad de la perdición sino empeñándonos, en consciente y desinteresada solidaridad, por colocar los dones individuales de la gracia al servicio de todos (cf. 1 Cor 12) y estando prontos a colaborar con todos en la cristianización de todos los ámbitos de la vida.

Así consideradas, las conclusiones de la moderna psicología social y sobre todo las de la sociología pastoral adquieren particular importancia[2]. Desde el punto de vista de la fe, es forzoso que el individualista, el que persigue su salvación egoísticamente, quede a merced del espíritu mundano reinante. Su esperanza es vana.

Nuestra esperanza sólo está bien fundada y es eficiente si es debida al amor, si se refiere a la salvación solidaria, esperanza cuyos signos eficaces son los santos sacramentos. Hemos de esperar nuestra salvación en cuanto somos el pueblo de Dios.

2. Cf. a este respecto mis estudios de psicología religiosa y pastoral *Macht und Ohnmacht der Religion*, Salzburgo 1956 (versión castellana: *Fuerza y flaqueza de la religión*, Herder, Barcelona [2]1964), y *El matrimonio en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona [3]1966, págs. 51-85.

V. EL CAMINO DE LA ESPERANZA

El camino de la esperanza comienza con el temor de los castigos eternos, con el temor de verse privado y excluido del amor de Dios, y con el aprecio de los bienes sobrenaturales que Dios nos ofrece. Luego tiene que libertarse el alma de los falsos goces y falsos bienes que la cautivan, para poder así despertar la confianza en la bondad y el auxilio divinos: así es como el hombre anda por el camino de la divina esperanza; es el *camino hacia la alegría* y el *camino de la alegría;* pero camino que va siempre marcado por la cruz de Cristo, pues es la *vía de la paciencia* en los sufrimientos: «*¿No era conveniente que Cristo padeciese todas estas cosas y entrase así en su gloria?*» (Lc 24, 26; 1 Petr 4, 1; 5, 10; cf. Sap 3, 4). Cristo probó su *obediencia* en la pasión (Hebr 5, 8): los sufrimientos que Dios nos envía son también para nosotros el punto culminante de la prueba de la obediencia. «Herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con Él para ser con Él glorificados» (Rom 8, 17). Mientras más aumente en nosotros la esperanza y más gustemos cuán bueno es el Señor, más dispuestos estaremos para seguir al Crucificado, sabiendo que «los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros» (ib. 18). El camino de la esperanza sigue también el *camino de los preceptos,* cuya quintaesencia es el precepto del amor. «Si quieres entrar en la vida observa los mandamientos» (Mt 19, 17). El cristiano ha de considerar la realización de su esperanza como recompensa por la prueba de fidelidad a los preceptos. *El camino de la esperanza, en sentido pleno, es Cristo.* Él es la nueva ley de gracia en nosotros. Y su precepto es que permanezcamos en Él, y que obremos según su espíritu. También Él será nuestra recompensa (cf. Apoc 22, 12; Is 40, 10).

Se trata, empero, de una recompensa del todo gratuita, que sólo se concede a la perseverancia en el bien, y ésta no puede merecerse, sino sólo pedirse; de ahí que el camino de la esperanza sea el camino de la *súplica,* al mismo tiempo que el de la obediencia amorosa.

El temor, aliado de la esperanza, viene a sacudir la somnolencia del cristiano. Pero para que este temor no lo precipite en una inquietud angustiosa, se le da el apoyo de la oración.

La oración perseverante, animada por la confianza, nos hará ver que nuestra debilidad y nuestra inclinación al pecado no son tan temibles, y estaremos seguros de que, con la súplica, obtendremos el auxilio divino, y de que, si humildemente lo pedimos, siempre podremos orar. La oración es *expresión* de la esperanza, *afianzamiento* de la esperanza, *garantía* de alcanzar lo que promete la esperanza.

VI. PERFECCIONAMIENTO DE LA ESPERANZA SOBRENATURAL MEDIANTE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

Por el *don de sabiduría* saborea el alma el placer del amor, el deleite de la amistad con Dios y de los bienes sobrenaturales, y se desarrollan las ansias de la esperanza. Además, este don vuelve más viva la confianza en la bondad de Dios, pues quien conoce no sólo teórica, sino experimentalmente el amor de Dios, no puede fácilmente dudar de Él.

Según SANTO TOMÁS, el *santo temor de Dios* es el don especial que acompaña la esperanza. Con este don la esperanza se purifica de toda angustia desasosegada, y el *temor filial* viene a reemplazar al temor servil, de manera que ya no se teme tanto el castigo como la culpa del pecado, no se tiembla tanto ante la perspectiva de ser castigado por Dios como ante la posibilidad de ofenderle. Hay que tener muy presente que el «temor del Señor» es verdadero *«temor» y no simple respeto* [3], y que ha de influir no sólo al comienzo, sino en todos los grados de la vida cristiana (Prov 1, 7; 9, 10; 15, 33; Eccli 1, 14, sobre todo 1, 20: *«La plenitud de la sabiduría es temer al Señor»*).

Porque el alma santa penetra en las profundidades abismales del pecado y a todo bien prefiere la amistad de Dios, concibe un temor eficacísimo de ofenderlo y de perderlo. Ese santo temor, don del Espíritu Santo, no lleva a huir de Dios, sino, por el contrario, a echarse en sus brazos al percibir el peligro. Es un temor que se aviene perfectamente con la misericordia y la justicia divinas. Es un temor que no debilita la esperanza, sino que refuerza los bríos para la lucha y la confianza en Dios, pues uno de los frutos principales del don de temor es la oración perseverante, en la cual y por la cual alcanza la esperanza su mayor seguridad.

3. Cf. J. PIEPER, *Über die Hoffnung,* pág. 82s.

Se peca contra la virtud de esperanza cuando, por descuidar los actos de esperanza o de temor, se pone en peligro la vida moral y religiosa.

Las dos especies principales de pecados contra la virtud teologal de la esperanza son la desesperación y la presunción.

1. *La desesperación*

La desesperación reviste dos formas que pueden encontrarse más o menos entremezcladas:

1) *La falta de verdadero deseo de los bienes divinos.* El hombre no aprecia los bienes divinos y prefiere los perecederos bienes materiales. Semejante desprecio hecho a Dios proviene de falta de amor a Él y de que el corazón está apegado a lo terreno (sobre todo a los placeres de la carne).

El índice de tal situación es la *acedía* o pereza espiritual, o sea la repugnancia por los bienes espirituales, ya por no encontrarles atractivo, comparados con los materiales, ya porque el horror del esfuerzo que pide el seguimiento de Cristo es mayor que el deseo de la divina amistad.

El temor podría sacar al hombre de tal estado; pero lo único que podría remediarlo radicalmente sería la irradiación de la divina caridad mediante la esperanza cristiana.

La pereza espiritual, o pecado de desesperación, al no provenir de desconfianza en la misericordia de Dios, sino más bien del apego a lo terreno, admite diversos grados, algunos de los cuales pueden ser simples pecados veniales; siempre, empero, que no se estimen más los bienes de la tierra que Dios.

2) *La falta de confianza en la infinita bondad de Dios.* El hombre se dice, en contradicción con la fe, o que sus pecados son tan graves que Dios no ha de poder o querer perdonárselos, o que su debilidad actual es tan inmensa que Dios ni podrá, ni querrá ayudarle con su gracia a enmendar la vida y a bien morir. En esta actitud encontramos no sólo un pecado contra la esperanza, sino también contra la fe.

Los pecados consumados contra la esperanza cierran completamente el corazón a la acción del Espíritu Santo. Así es como la desesperación se convierte en *pecado contra el Espíritu Santo* y es uno de los de más trágicas consecuencias, puesto que hace radicalmente imposible todo esfuerzo de salvación.

2. *La presunción*

La presunción o temeridad no impide directamente el acercamiento a Dios, ni va contra la confianza en Él, sino más bien contra el *saludable temor* que necesariamente implica la virtud de esperanza. El que desespera, prejuzga la no realización de la esperanza; el presuntuoso, por el contrario, la tiene por absolutamente segura[4]. El presuntuoso puede pecar directamente *contra la divina justicia,* al persuadirse de que Dios le va a conceder la felicidad y la bienaventuranza, aun cuando no se convierta de corazón, ni le preste rendida obediencia. Quien niega la necesidad de la conversión y de los actos meritorios, peca también gravemente *contra la fe.*

Desconoce también el presuntuoso el *carácter sobrenatural* de la esperanza teológica y peca contra ella al pretender alcanzar el fin eterno por las solas fuerzas naturales, o por actos de mera bondad natural. Es frecuente que tal actitud incluya también cierto desconocimiento del carácter sobrenatural del último fin.

La presunción incluye el rechazamiento del dogma de la gratuidad de la gracia de la perseverancia, pues el presuntuoso cree o haber ya merecido esa gracia, o que, mediante una estricta moralidad, la ha de merecer en lo porvenir. El descuido en pedir una buena muerte se asemeja mucho al pecado de presunción.

El pecado de presunción tiene su raíz en el orgullo, y a veces en la herejía, que puede ser, ora el pelagianismo, ora la falsa doctrina protestante de tener ya asegurada la salvación.

El *diferir la conversión* y el estar esperando mientras tanto que Dios no ha de enviar la muerte antes de poder convertirse, tal vez no llegue a pecado perfecto de presunción, pero sí es un pecado grave contra la esperanza, pues desconoce las exigencias del santo temor que se ha de tener a la justicia divina. Dios no ha prometido al pecador que rechaza la divina gracia esperarlo hasta que quiera convertirse; por el contrario, lo amenaza con la condenación. Por lo común, la dilación de la conversión no llega a pecado de presunción, pero sí arriesga imprudentemente la salvación por la poca estima que se tiene de las cosas divinas. Pero esa dilación no deja de ser pecado grave contra la esperanza y contra el verdadero amor a sí mismo.

Pecado grave de presunción será amontonar pecados y más pecados, diciéndose que a Dios le es tan fácil perdonar muchos y graves pecados como un solo pecado leve. Tal manera de pen-

4. Cf. J. PIEPER, *Über die Hoffnung,* págs. 49 y 67.

sar trueca el motivo de la esperanza en motivo de insolencia y pecado. Además, es contrario a la verdad decir que a Dios le da igual perdonar numerosos y graves pecados o pocos y leves; pues cuanto más largo ha sido el camino de pecado y más profunda la caída, tanto más difícil e improbable se torna la conversión. Es muy cierto que cuando hay verdadero arrepentimiento es legítima la esperanza de que Dios perdone tanto los más graves pecados como los más leves. Mas el problema está en saber si se llegará, al fin, a una conversión dolorosa y sincera, después de haberla diferido largo tiempo, y de haber añadido pecados sobre pecados. Dios no ha prometido conceder en *todo tiempo* la gracia extraordinaria de la contrición a quien, con insolencia, ha rechazado la divina gracia.

Quien sobre todo por apasionamiento ha cometido un pecado grave y vuelve a cometerlo, diciéndose que, después de todo, teniendo que confesarse, lo mismo da acusarse de dos que de uno, no comete propiamente pecado de presunción, pero sí una grave falta contra la esperanza (o contra el temor de Dios), y una amarga ingratitud por el insigne favor del sacramento de la penitencia.

Para vencer las tentaciones contra la esperanza, ya sean de acedía, o de desesperación, ya de presunción, lo que más aprovecha es la consideración de las postrimerías. A quien lucha con la desesperación le ayuda ante todo el recuerdo de la Madre de la misericordia.

J. van der Ploeg, *L'espérance dans l'Ancien Testament,* «Revue Biblique» 61 (1954) 481-507.
W. Grossouw, *L'espérance dans le Nouveau Testament,* «Revue Biblique» 61 (1954) 508-532.
A. Pott, *Das Hoffen im NT in seiner Beziehung zum Glauben,* Leipzig 1915.
C. Spicq, *La révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament,* Aviñón 1932.
L. Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus, untersucht in seinen Werken: De doctrina christiana; Enchiridion sive De fide, spe et caritate ad Laurentium und Enarrationes in Psalmos 1-91,* «Münchener Theologische Studien» ii, systematische Abteilung 29, Munich 1964.
P. De Letter S. I., *Hope and Charity in St. Thomas,* «The Thomist» 1950, 204-248.
C. Kramer C. SS. R., *Fear and Hope according to Saint Alphonsus Liguori,* Washington 1951.
C. Zimara, *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur,* Paderborn 1933.
J. Pieper, *Über die Hoffnung,* Munich [6]1963.

P. Hitz C. SS. R., *Krise der Hoffnung in der Seelsorge,* «Anima» 7 (1952) 102-107.
A. Brunner S. I., *Hoffnung,* «Stimmen der Zeit» 146 (1950) 401-411.
Th. Grentrup, *Hoffen und Vertrauen,* Wurzburgo 1948.
G. Marcel, *Homo Viator,* París 1944.
G. Desbuquois, *L'Espérance,* París 1938.
A. M. Carré, *Espérance et désespoir,* París 1954.
L'Espérance chrétienne. «Lumen Vitae» 9 (1954), n.º iii.
J. Loosen, *Menschliche Angst und christliche Hoffnung,* «Geist und Leben» 30 (1957) 96-100.
P. Laín, Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano,* Madrid 1956.
J. Hennig, *Vom Wesen der Hoffnung,* «Geist und Leben» 30 (1957) 257-262.
C. Bo, *Scandallo della speranza,* Florencia 1957.
B. Olivier, *Hoffnung als christliche Grundhaltung,* «Theologischer Digest» 1 (1958) 158-165.
B. Olivier O. P., *Petit traité de l'espérance chrétienne,* Lieja 1952.
Ph. Delhaye y J. Boulangé, *Espérance et vie chrétienne,* Tournai 1958.
F. X. von Hornstein, *Die Hoffnung als Tugend in fragwürdiger Zeit,* «Anima» 13 (1958), p. 103-111 (véase todo el fascículo 2, 1958).
Justo de Villares, *La esperanza cristiana,* Bilbao 1957.
A. Gelin, *L'espérance dans l'Ancien Testament,* «Lumière et vie» 1959, 3-16 (véase todo el fascículo 1, 1959).
E. Haible, *Gott wirft den Menschen ins Ziel. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung,* «Trierer Theol. Zeitschr.» 68 (1959), p. 271-284.
H. Schlier, *Über die Hoffnung. Eine neutestamentliche Besinnung,* «Geist und Leben» 33 (1960) 16-26.
Ch.-A. Bernard, *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin,* París 1961.
P. Lucien de Marie-Joseph, *La communion dans l'attente,* París 1952.
A. Müller, *Krisis des Hoffens und Pastoral,* en «Anima» 19 (1964) 207-213.
G. Chantraine, *Optimisme, angoisse et espérance chez Jean XXIII,* en «Nouvelle Revue Théologique» 96 (1964) 369-387.
J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* Munich [3]1965.
J.B. Metz, *Verantwortung der Hoffnung,* Maguncia 1966.

Capítulo cuarto

LA VIRTUD TEOLOGAL DE LA CARIDAD

I. EL AMOR A DIOS, ELEMENTO ESENCIAL PARA SEGUIR A CRISTO

La fe nos hace alumnos de Cristo, la esperanza nos acerca a Él, redentor y mediador nuestro, *la caridad nos hace sus discípulos y sus amigos.*

El que cree, pero no ama, no puede ser ni discípulo, ni amigo de Cristo, y ni siquiera buen alumno suyo, porque las hermosuras de la fe sólo pueden descubrirse con los ojos del amor. La persona adorable de Cristo sólo se revela perfectamente, con toda su intimidad y su amor, al corazón que lo ama. «Las intimidades de Cristo sólo son para quien se le ha entregado: para su *discípulo*»[1]. Del ser, de los pensamientos y de las acciones de Cristo no rezuma sino amor; por lo mismo, para poder establecer con Él una comunidad de vida, de pensamientos y de bienes, preciso es amar con su mismo amor, poseer, pues, la virtud teologal de caridad. Fue el amor el que impulsó al Verbo a hacerse hombre y a realizar la redención humana: la respuesta del hombre no puede ser sino la del amor.

El amor sumo, que todo lo entrega, fue el que llevó al Hijo de Dios a hacerse nuestro hermano, amigo y maestro. También el amor, pero el amor verdadero, el que de veras se preocupa más por el honor de Cristo que por la propia ventaja, nos hará amigos y discípulos suyos. «Quien no tiene amor, en vano cree, en vano espera... si no se sirve de la fe y de la esperanza para

1. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, pág. 193.

adquirir el amor. Aunque la esperanza es imposible si no hay algún amor, es posible, sin embargo, que no se ame aquello sin lo cual es imposible conseguir lo que propone la esperanza»[2]. *Lo que nos hace discípulos de Cristo y lo que pone en nuestro corazón la virtud salvadora de la fe y de la esperanza, es el amor a Cristo mismo,* y no el amor a los bienes que nos promete.

Santo TOMÁS considera la caridad como una *amistad con Dios*[3]. Los místicos, empleando el lenguaje de la Sagrada Escritura, sobre todo del Cantar de los cantares, hablan a menudo del *matrimonio*. Cosa igual queremos expresar nosotros al hablar del «seguimiento» de Cristo y al emplear los conceptos análogos de «*maestro-discípulo*». El matrimonio espiritual expresa, sobre todo, la intimidad y la indisolubilidad del amor (o por lo menos a eso tiende); el término «amistad», empleado por el mismo Jesús, designa una inaudita mancomunidad y reciprocidad en el amor: la idea del seguimiento (= maestro-discípulo), que es también idea bíblica, manifiesta la intimidad de las relaciones, la unión del amor, al mismo tiempo que la desigualdad y la amorosa dependencia del discípulo para con el maestro. En todo caso las tres expresiones significan que el núcleo central de la unión con Cristo es el amor.

Las relaciones de dos amigos, las de dos desposados, las de maestro y discípulo suponen:

a) Una afinidad espiritual, una semejanza interior. Siempre que Cristo le da su amor al alma, le da también la gracia santificante, y con ella, una participación en su divina naturaleza, en la medida en que una simple criatura puede recibirla. El amor divino y la *gracia santificante* nos confiere tal semejanza interior con Cristo, que Él tiene que reconocernos realmente por hermanos suyos e hijos del Padre celestial.

b) La amistad, la relación entre desposados, entre maestro y discípulo, exige, además, cierta *comunidad de bienes:* por eso el Señor otorga a su discípulo lo que hay de más alto, el *Espíritu Santo,* el *espíritu de amor.* Le concede también los méritos de su pasión, y el derecho hereditario a gozar de aquella misma felicidad de que Él goza en unión con el Padre en el Espíritu Santo.

Es propiamente por el amor como el divino Maestro con-

2. SAN AGUSTÍN, *De fide, spe et caritate,* PL 40, 286.
3. Cf. R. EGENTER, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts,* Augsburgo 1928.

cede a su discípulo una participación real en el tesoro de sus divinas *verdades;* en efecto, sólo por el amor llegamos a compenetrarnos íntimamente con las grandes revelaciones de la fe. El Señor mismo lo ha afirmado: «A vosotros os llamo amigos, porque todo cuanto oí de mi Padre os lo he dado a conocer» (Ioh 15, 13ss). Lo más profundo que el Hijo le oye al Padre es el diálogo del amor en el Espíritu Santo. Esta verdad, la más íntima de todas, sólo la capta el discípulo que, transido de amor, se entrega a ella por entero.

La fe y la esperanza, al mismo tiempo que condiciones, son elementos de la comunidad de bienes que exige la amistad con Dios. Pero notemos que sólo por ser sus discípulos, sólo mediante la divina caridad, podremos conseguir que la fe y la esperanza valgan por moneda con que alcancemos la gloria eterna, de forma que después de habernos dado el Salvador con ellos la participación inicial y radical de sus propios bienes, lleguemos por fin a conocerlo como Él conoce al Padre y el Padre lo conoce a Él, y a heredar su misma felicidad, *en la caridad del Espíritu Santo.*

El acto de amor con que el discípulo corresponde al amor del maestro incluye la donación total de sí mismo, de todo su ser, de todos sus actos: ya no quiere tener nada que no pertenezca enteramente a Cristo, al Señor, al Maestro, al amigo. Es la donación por la donación.

c) El amigo unifica su voluntad con la de su amigo. Al discípulo no le basta tener el sentimiento del amor; lo acompaña la voluntad dominante de dejarse moldear del todo por el divino Maestro y la de sacrificarse enteramente por su gloria y por su reino. Quien sigue a Cristo y pretende su amistad divina tiene que conformarse con el siguiente postulado: «Seréis mis amigos si hacéis lo que yo os ordeno. Éste es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado» (Ioh 15, 12-14). Sólo en el amor mutuo demostramos ser discípulos disciplinados y obedientes del Señor.

d) Los amigos quieren estar siempre juntos. El Hijo de Dios, que por su encarnación y su vida entre los hombres vino a estar junto a nosotros a lo humano, continúa acompañándonos por la santísima *eucaristía* y sobre todo por su *inhabitación en el alma* de los justos. El discípulo, por su parte, tiene que buscar la compañía del Maestro visitándolo a menudo, recibiéndolo en la sagrada eucaristía, viviendo en la presencia de Dios y dándose a la oración. «*Fides credit, spes et caritas orant, sed sine fide esse non possunt, ac per hoc et fides orat*»[4]. La esperanza exhala sus plegarias, el amor su júbilo y agradecimiento, sus loores y alabanzas. *Sólo la oración del amor conserva la unión de la divina amistad.* Pero la fe es siempre el fundamento.

e) No se llega a discípulo de Cristo por propia iniciativa o esfuerzo, sino sólo por gratuita elección suya: «No me elegisteis vosotros a mí; fui yo quien os escogí a vosotros»: es obra de la divina amistad con que Cristo nos distingue: «Nadie tiene mayor amor que aquel que da la vida por sus amigos» (Ioh 15, 13). Por su parte, el discípulo debe corresponderle poniendo en Él toda su predilección y estando dispuesto a dar su vida por Él y a no amar nada sino en Él.

II. PARTICIPACIÓN EN EL PACTO DE AMOR

En la economía concreta de la salvación, la virtud teologal de la caridad consiste en una participación en el pacto de amor entre Cristo y la Iglesia, participación en ese amor que movió al Hijo de Dios a hacerse hombre por nosotros, a derramar su sangre para santificar y purificar a su esposa, la Iglesia, por el agua vertida de su costado, por el bautismo de su pasión junto con la palabra sacramental (Eph 5, 25s). Como miembros del pueblo de Dios, somos los «amados de Dios» por la misteriosa pero real unión que tenemos con la Iglesia, en la cual y por la cual podemos amar a Cristo con el mismo amor con que Él la ama. Cuando hemos tomado parte, por el bautismo, en el nuevo y eterno pacto del amor, celebramos ese mismo pacto y el de nuestro bautismo en todos los demás sacramentos, pero sobre todo en el de la eucaristía, que es el gran signo eficaz del pacto del amor.

La celebración de los sacramentos nos dice rotundamente que no podemos permanecer ni crecer en la divina caridad sino dando el «sí» al pacto del amor entre Cristo y la Iglesia, el «sí» al pacto del amor entre los miembros del pueblo de Dios. Así como el misterio del amor unitrinitario de Dios se hizo ostensiblemente presente en el mundo ante todo por el misterio de la muerte y resurrección y por el envío del Espíritu Santo cual fruto del misterio pascual, así también la virtud teologal de caridad es para nosotros la participación de la unitrinitaria caridad de Dios, pero precisa-

4. San Agustín, *Enchiridion sive de fide, spe et caritate,* PL 40, 234.

mente mediante la participación en el pacto de amor, en el que el misterio salvífico de la muerte, resurrección y ascensión, junto con el envío del Espíritu Santo, se convierte para nosotros en salvífica vivencia presente.

III PARTICIPACIÓN EN EL AMOR UNITRINITARIO DE DIOS

Estar en Cristo y en el pacto de su amor con la Iglesia quiere decir haber entrado en la vida del Dios uno y trino. No podemos llegar al misterio de la vida y del amor de la Santísima Trinidad sino por Cristo. El amor sobrenatural es la virtud teologal por excelencia, porque es Dios mismo quien la forma; Él es su fuente, su finalidad, su motivo.

a) Por la virtud teologal de caridad amamos a Dios porque Él mismo nos da una participación en el amor con el que Él se ama a sí mismo

Dios que, en su Trinidad, es la caridad, hace de nuestro ser más íntimo una imagen y correalización de aquel amor con que el Padre ama al Hijo, y el Hijo al Padre en el amor del Espíritu Santo. Dios mismo nos ha mostrado lo que es realmente el amor, en la encarnación de su unigénito Hijo, en el amor con que el Hijo glorificó al Padre en la cruz y con el que el Padre derramó todo su esplendor sobre la humanidad de Jesús por la resurrección, en el envío del Espíritu Santo y en la eucaristía. Y al morar Él, el Dios de amor, en nuestras almas nos otorga la virtud divina de amarlo como hijos.

El amor es la inclinación hacia un bien, nacida del conocimiento que se tiene de su valor y mérito. El *amor de concupiscencia* se mueve más por la utilidad o servicio que puede prestar el objeto amado. Pero, cuando alguien se inclina hacia alguna cosa o persona para gozarla egoístamente, sin considerar para nada su *valor intrínseco,* no puede decirse en modo alguno que le tiene amor, sino pasión. El amor real sólo comienza cuando uno goza de que el amado posea tal o cual mérito o valor, cuando se siente uno atraído por el bien de que goza el prójimo, o cuando, por lo menos, siente uno que, por algún título, está hecho para ese valor. El llamado «amor de concupiscencia» es verdadero amor si, al amar al otro, se le reconoce, al menos confusamente, un valor real que satisface y conquista. Puede decirse que ama verdaderamente a Dios, aunque con simple amor de concupiscencia, el hombre que llega a comprender que sólo Dios puede hacerlo dichoso, estando hecho exclusivamente para Él, y que, por lo mismo, principia a desprenderse de cuanto le impida colocar en Él su felicidad.

Pero es claro que la forma perfecta del amor es el *amor de benevolencia,* que goza con el bien del amado, por ser del amado, con él se regocija, y se ingenia para manifestarle en toda forma su alto aprecio y para rendirle el honor que merece.

En el campo sobrenatural, al amor de concupiscencia corresponde la virtud teologal de la esperanza, *al amor de benevolencia, la de la caridad.*

La esperanza sobrenatural es la realización más ideal e insospechada del *eros* platónico, de la ambición del amor que en su vuelo no descansa hasta llegar a Dios. Con todo, la esperanza sobrenatural se diferencia esencialmente del *eros* griego en que aquélla no se consigue propiamente con el esfuerzo humano por elevarse, sino sólo por la liberalidad de Dios, por gracia, no por merecimientos: sólo Él puede prender una esperanza que coloca su atractivo sobre todo lo creado. La esperanza cristiana presupone una idea de Dios completamente distinta de la de los griegos, cuyo Dios era el objeto de todos los amores, sin que por eso Él retribuyese con el amor *(kineî dè hos erómenos).* Para el cristiano, por el contrario, Dios mueve todas las cosas y enciende la esperanza y la caridad divinas, pero *por ser el primer amante.*

> La esperanza sobrenatural procede del amor de Dios que se entrega y se abaja, procede de la *agape.* «Dios nos amó primero» (1 Ioh 4, 10): «No me habéis escogido vosotros, fui yo quien os escogí a vosotros» (Ioh 15, 16).

El amor del Hijo de Dios que lo llevó hasta el anonadamiento, hasta la muerte en la cruz, es, sobre todo para el griego, cuyo Dios no ama a los hombres pero sí gusta de que los hombres lo amen, un verdadero escándalo. En realidad nadie nos ha amado jamás con un amor tan inaudito.

El amor que Dios nos da y que sólo Él puede despertar graciosamente en nuestros corazones, es participación inmerecida y sobrenatural de su propia esencia, que es amor: «*Así como mi Padre me ha amado, así os amo a vosotros*» (Ioh 15, 9). Podemos y debemos amar con el mismo amor del Salvador si, como Él permanece en el amor del Padre, permanecemos nosotros en

su amor. *La virtud de la caridad teologal es una participación del movimiento de amor que agita el interior de la divinidad.* Así como el Padre con su conocimiento comunica a su Hijo toda su amorosa esencia, y así como el Padre y el Hijo se entregan enteramente en el soplo del Espíritu Santo, asimismo (en la medida en que ello es posible a una simple criatura) el Padre nos da a su Hijo, y el Padre y el Hijo nos dan al Espíritu Santo, de manera que también nosotros podamos entregarnos enteramente a Dios mediante el amor del Espíritu Santo que se nos ha comunicado (Rom 5, 5). El amor de Dios es un amor dadivoso, es un amor desbordante.

> La infusión de la caridad nos capacita para un amor de la misma especie, que hace que amemos con el mismo amor de Dios: «Amaos como yo os he amado» (Ioh 15, 12).

b) La virtud teologal de caridad tiene a Dios por *objeto: debemos amar a Dios mismo*

Hay error grave, mejor dicho, un ataque a la más profunda esencia del cristianismo, en la afirmación de EMIL BRUNNER de que Dios no recibe siquiera nuestro amor, porque no lo necesita, y de que sólo podemos amarlo «en el prójimo» [5].

No, Dios quiere inmensamente que lo amemos, no porque necesita nuestro amor, sino porque Él nos ama. El verdadero amor de amigo pide esencialmente reciprocidad. Cierto que es un gran misterio el que el Dios beatísimo le dé alguna importancia a nuestro amor y el que sea el mismo Dios el interlocutor necesario en el diálogo del amor humano con la divinidad. Naturalmente podríamos y deberíamos amar a Dios sobre todas las cosas, siendo el sumo bien, mas no podríamos amarlo tanto que lo moviésemos a establecer realmente con nosotros un pacto de amor. Pero he aquí que nuestro amor alcanza real e inmediatamente a Dios como a Padre y amigo nuestro, así como Él con su amor nos busca, nos abraza y atiende.

5. E. BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen*, pág. 117; *Das Wort Gottes und der moderne Mensch*, pág. 18s.

c) Amamos a Dios *por Él mismo*

El motivo fundamental del amor sobrenatural a Dios es también Dios: Dios, digno absolutamente de amor, Dios, en sí mismo bien infinito, Dios, lleno de amor y benevolencia para con nosotros. El amor sobrenatural para con Dios no debe basarse sólo en las propiedades absolutas de Dios, sino que ha de inflamarse también en la consideración de su bondad para con nosotros, porque nuestro amor para con Él debe ser también gratitud por sus inefables beneficios, pues son éstos los que nos trazan el camino más fácil para llegar hasta el santuario de su divino amor. *Con todo, el motivo esencial de nuestro amor a Dios no es el pensamiento de que el amor de Dios nos colma de bienes y de felicidad, sino el de que es signo y demostración de su intrínseca bondad.*

Cuando el amor de gratitud contempla sobre todo el propio bienestar, es amor que procede preponderantemente de la virtud de la esperanza; cuando, por el contrario, se mueve más ante la bondad de Dios, que hemos experimentado, pertenece a la caridad. Ese amor es siempre expresión y desbordamiento de una u otra virtud.

d) La caridad nos conduce a nosotros y al prójimo hacia Dios

La caridad, procedente de Dios, y gracias a la cual participamos en Él, es el único camino para llegar hasta Dios, para asociarnos a la eterna fiesta de su amor beatificante. Con ella llegamos a la eterna unión de amor con Dios, unión que ella inicia esencialmente ya aquí en la tierra. Es necesaria para la salvación con «necesidad de medio». Es el último y decisivo criterio para la discriminación de los espíritus.

La caridad ordena también todas las demás cosas hacia Dios. Puesto que por la virtud teologal de caridad arraigamos en Dios, centro de caridad, por fuerza tendremos no sólo *amor a Dios*, sino que llegaremos a amar y a querer *con Dios* cuanto Dios ama y quiere. Cuando el amor viene de Dios, lleva también a Él todas las criaturas, lo que quiere decir que teniendo el divino amor en el alma, sabremos sacar de todas las criaturas un himno de alabanzas al amor de Dios, que sea digno de su grandeza.

Pero es al prójimo sobre todo a quien la caridad hace ver en Dios, pues gracias a esta divina y fundamental virtud podemos y debemos amar al prójimo porque Dios lo ama, y tal como Dios lo ama, y en cierto modo con el mismo amor de Dios, y por consiguiente, para llevarlo al amor a Dios. Se ve que amamos al prójimo con amor divino y sobrenatural si nos ingeniamos por acercarle más a Dios, por afianzarlo más en su amor.

El amor divino «no busca su interés» (1 Cor 13, 5), puesto que es voluntad no de sacar deleite o preponderancia sobre el prójimo, sino de servir desinteresadamente intereses más elevados, como son la gloria de Dios y la salvación del prójimo, haciendo lo cual queda también más enaltecido el amor de Dios.

IV. PROPIEDADES DE LA CARIDAD

1. *Es superior a todo*

El amor a Dios tiene que ser *superior al amor de todo lo demás;* porque amar a las criaturas más que a Dios, o a éstas tanto como a Él, no sería, en realidad, amor a Dios, sino grave ofensa suya, profundo desconocimiento y desprecio del sumo bien (cf. Mt 10, 37; Lc 14, 26).

«Celoso es Dios»: su santidad no sufre que se lo iguale, ni mucho menos que se le posponga a algún bien creado.

«La medida de nuestro amor a Dios es amarlo sin medida. El amor que tiende a Dios tiende a algo inconmensurable, infinito: ¿cómo podría tener fin o medida?, sobre todo si nos acordamos de que no se nos pide algo gratuito, sino sólo el cumplimiento de un estricto deber. Porque somos amados por aquel que aventaja todo conocimiento (Eph 3, 19), somos amados por Dios, cuya grandeza no conoce fin (Ps 144, 3), cuya sabiduría no tiene medida (Ps 146, 5), cuya paz supera todo sentimiento» (Phil 4, 7)[6]. «Nos ama Dios con todo su ser, "ex se toto", pues es toda la Trinidad la que nos ama»[7].

No se nos exige, sin embargo, que la demostración sensible del amor a Dios sea más viva que la de cualquier otro amor, por

6. San Bernardo, *De diligendo Deo,* c. 6, PL 182, 983s.
7. L. c., 4, PL 182, 982.

ejemplo, del amor materno. Es indudablemente un bien ambicionable y no raras veces asequible con los dones del Espíritu Santo, el que el amor a Dios encienda también la parte afectiva y sensible de nuestro ser, y así se haga más tierno y fuerte. *Lo principal es, sin embargo, que, apreciativa y volitivamente, el amor a Dios aventaje a todo otro amor.*

La firmeza y decisión del amor a Dios se prueba sobre todo en el tiempo de la sequedad, cuando se retira el sentimiento del entusiasmo y del gozo sensible de Dios. Conviene entonces saber que lo principal del amor no es el entusiasmo —que por otra parte estamos lejos de desestimar—, sino la donación de sí basada en la estima profunda del bien.

2. *Es interior y activa*

El amor a Dios tiene que ser interior y eficiente: «Es fuerte el amor como la muerte, son como el sepulcro duros los celos, son sus dardos saetas encendidas» (Cant 7, 6s). El amor a Dios no puede limitarse a simples demostraciones de sentimentalismo o sensiblería; lo que no significa que haya de despreciarse la vida afectiva o la manifestación sensible del amor en el caso de que sea eco verdadero y fiel del aprecio y estima interior y de la propia entrega, o sirva para ahondarlos. ¡La *entrega del corazón!:* he ahí la fuente profunda y por decirlo así el alma de todos los afectos amorosos y de toda acción que tienda a manifestar el amor. Conforme crece y se desarrolla el hombre espiritualmente, crecen también con influjo recíproco y vital estos tres elementos de la caridad: el sentimiento interior del amor, o sea, la estima y entrega amorosa al amado, el afecto y entusiasmo del amor, la demostración del amor por las obras. Faltando alguno de estos tres elementos (aunque el afecto y entusiasmo pueden languidecer temporalmente sin daño) el amor se hace rígido, débil o insincero. *Es insincero el amor, sobre todo, cuando le faltan las obras;* por otra parte, las obras más estupendas realizadas en servicio de Dios o del prójimo no son obras de amor si falta el sentimiento interior. «Hijos, no amemos sólo de palabra y con la lengua; amemos con las obras y en verdad» (1 Ioh 3, 18; cf. Mt 7, 21ss; 1 Cor 13, 4ss).

«Las obras del amor serán siempre las únicas que permitirán dictaminar acerca de la sinceridad del amor; a la inversa, el íntimo y ardiente sentimiento del amor es el alma que debe animar toda acción»[8].

8. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* iv, i, pág. 182.

3. *La caridad debe hundir sus raíces en la naturaleza misma del hombre*

Si es cierto que el amor a Dios *debe ser enteramente sobrenatural,* no lo es menos que *debe echar profundas raíces en la naturaleza misma del hombre.* Esto significa que el hombre debe ofrecerse al amor sobrenatural de Dios *con todas las energías vitales* de que lo dotó la naturaleza.

El amor a Dios no debe considerarse como un elemento simplemente yuxtapuesto a la zona humana y natural del amor y de la emoción. Porque el amor natural tiene que ir dominado y penetrado por el amor sobrenatural, de manera que la nobleza y energía, la ternura e indomable firmeza y todas las secretas y misteriosas tendencias que incluye el amor natural refluyan aun sobre los sentidos con la fuerza y la nobleza del amor sobrenatural.

V. EFECTOS DEL AMOR DIVINO

Los efectos del amor divino son: *el perdón de los pecados y la justificación,* conforme a aquellas palabras:

«Se le perdonan muchos pecados porque ha amado mucho» (Lc 7, 47); «el amor cubre multitud de pecados» (1 Petr 4, 8); *la amistad con Dios y la filiación divina* según está escrito: «Quien me ama será amado de mi Padre y yo también lo amaré» (Ioh 14, 21); *el convertir en meritorias* todas las obras que hacemos por amor, y el dar un valor eterno a los sufrimientos y alegrías que se reciben como venidas de la mano de Dios y por amor a Él, porque está dicho: «Dios hace concurrir todas las cosas para bien de los que le aman» (Rom 8, 28).

El amor abre los ojos para ver la hermosura y la profundidad de la fe (cf. Eph 3, 16ss). La fe es como el ojo del amor, pero el amor es como la claridad del sol sin la cual el ojo no puede ver bien. Efectos o «frutos» del amor son también la alegría, el júbilo y el gozo en el Espíritu Santo, la paz y el celo por el honor de Dios y el bien del prójimo, la misericordia, la paciencia y el amor a la cruz (cf. Gal 5, 22).

VI. EL AMOR A DIOS SE PRUEBA POR LA OBEDIENCIA

Cada capítulo de la teología moral, entendida como la doctrina del seguimiento de Cristo, debería mostrar cómo la conjunción de amor y obediencia constituye la *disposición esencial del discípulo de Cristo.*

El cristiano forma con Cristo y mediante Él con el Padre una auténtica amistad, fruto inefable del amor. Pero la humildad, condición para la legitimidad y autenticidad de ese amor, exige que *seamos siempre conscientes de la infinita distancia y la esencial dependencia respecto de Dios,* no suprimidas por el amor.

Nuestro amor a Cristo sólo es legítimo si es *amor de adoración* (sentimiento esencial a la religiosidad cristiana), si es *amor obediente* (actitud esencial a la moralidad cristiana). Cristo probó su amor al Padre y a la humanidad por su divina sumisión, y por su muerte obediente en la cruz. Por su *amor obediente* restableció las relaciones amorosas entre Dios y la humanidad, relaciones que habían quedado rotas por la desobediencia de los primeros padres. El acto de obediencia del nuevo jefe de la humanidad nos ha hecho aptos para el amor sobrenatural. Ahora le toca a cada cristiano en particular probar y conservar ese amor por medio de la obediencia y *merecer* aquí en la tierra, *por medio del amor obediente,* la eterna sociedad de amor con Dios en el cielo. El amor es la última finalidad y el verdadero significado de la vida, pero el deber que ésta impone es *probar el amor,* lo que no puede ser sino *obedeciendo* por amor.

La amistad amorosa con Cristo no ha de hacernos olvidar nunca nuestra condición de discípulos: el discípulo debe aprender y ponerse humildemente en seguimiento del maestro y robustecer la autoridad de éste por su pronta obediencia. Pero en un discípulo es el amor al maestro lo que confiere a su obediencia la calidad que le es propia. El mundo debe reconocer en nuestra obediencia a Cristo el amor que a éste profesamos, al modo como Cristo mostró su amor al Padre obedeciéndole. «Conviene que el mundo conozca que amo a mi Padre y que obro según el mandato que Él me dio» (Ioh 14, 31).

La misma relación de reciprocidad que media necesariamente entre el amor y la obediencia, media entre el amor y la ley. Sin duda, la obediencia amorosa va mucho más lejos que la simple obediencia a la ley, la cual no constituye más que el primer

grado de aquélla. La *simple obediencia* a la ley no conlleva la intimidad personal del amor. Las leyes no son más que reglas generales, y, por lo mismo, no son, en el fondo, más que exigencias mínimas. Las leyes generales no pueden imponer lo más perfecto, en razón de que lo perfecto no es lo común ni puede pedirse a la generalidad. El amor, por el contrario, aspira esencialmente a lo más alto, a expresarse en obras del modo más cumplido.

Quien no es capaz de realizar el mínimo exigido por la ley, no podrá elevarse a las alturas de lo perfecto. *Pero el que va movido por el amor, aunque marcha siempre por el camino trazado por la ley, no se detiene ni ante los límites más extremos de ésta.*

Quien no ve en la ley más obligación que la de alcanzar un mínimo, tiene que acudir al amor para que al cumplir la ley, tienda a rebasarla cada vez en mayor medida. Quien, por el contrario, en la ley, tomada en toda su amplitud, ve al guía que debe conducirlo a alturas cada vez mayores (mandamiento cumbre), comprenderá que es propiamente el amor y sólo el amor el que hace realizar y cumplir toda la ley. «*El amor es el cumplimiento de la ley*» (Rom 13, 10), «*toda la ley se compendia en un solo precepto, que es: amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (Gal 5, 14), «*el fin de la ley es el amor*» (1 Tim 1, 5).

La nueva ley, que todo lo abraza, es el amor de Cristo (Ioh 13, 34; Mt 22, 36ss). Todas las demás leyes y preceptos no son más que expresión o manifestación del gran precepto del amor, que lo comprende todo. Por eso, mirándolo bien, sólo puede *realizar y cumplir* toda la ley quien obra animado por el amor; pues sólo el amor acierta a ver y a realizar la última intención de la ley.

En la misma medida en que la virtud de caridad y la ley están mutuamente compenetradas, se oponen, en cambio, el *espíritu del amor* y el *frío legalismo*. El amor es algo muy personal: el amor mira a la persona del legislador; comprende sus intenciones; tiene la sensación de que el legislador le habla a él personalmente y lo solicita y reclama todas sus energías, según las circunstancias de cada momento. El espíritu de simple legalismo no considera más que la ley impersonal (cuando no su simple letra) para preguntarse: ¿cuál es ese mínimo que debo cumplir para no pasar por quebrantador de la ley?

Es aún muy imperfecto el amor que sólo se preocupa por lo que debe hacer u omitir «para no faltar a la caridad». Pero el cumplimiento de la ley que va sostenido al menos por la preocupación de no perder el amor, es algo muy diferente del frío legalismo; será amor imperfecto, pero amor, sin embargo, amor valioso, que lleva al verdadero y legítimo cumplimiento de la ley.

Pero hay que decir que el amor verdaderamente noble, valiente y esforzado, digno del discípulo de Cristo, es el que, sin pararse en el mínimo exigido por la ley, aspira resueltamente a escalar las alturas propuestas a nuestras aspiraciones. Naturalmente que estos esfuerzos han de ir guiados por la prudencia. El amor humilde y prudente se pregunta siempre: ¿qué es lo más conforme *a mis actuales circunstancias, a mis fuerzas del momento,* acaso débiles aún, qué es lo más agradable a Dios?

El amor humilde no llegará a creer nunca que no le es ya necesaria la orientación de la ley general, mientras de hecho choca reiteradamente con los límites más externos de ésta. La ley externa es necesaria para el discernimiento de los espíritus.

El amor temeroso de Dios no se confiará nunca a la seguridad de acertar en el bien, aunque sea siempre verdadera la palabra de san Agustín: «*Ama et fac quod vis*»: el amor acierta siempre, sino que, precisamente, pondrá en evidencia su seguridad de acertar, por el hecho de que aprende de modo constante en la ley de Dios y sobre todo en los ejemplos de Cristo el camino recto y luminoso; por eso no se para a examinar qué cosa puede hacer u omitir sin pecado, sino qué es lo que ha de realizar para subir a más encumbradas cimas.

El espíritu de simple y frío legalismo da una observancia sin vida, petrificada, sin calor personal.

El amor, por el contrario, mirando siempre al beneplácito de Dios y proponiéndose el mejor cumplimiento de su santísima voluntad, afina el oído interior para percibir a cada momento el encargo particular y personal de Dios y mueve a realizarlo con amor, como un encargo de amor.

VII. LA CARIDAD, VÍNCULO Y FORMA DE TODAS LAS VIRTUDES

San PABLO compara las virtudes cristianas con las vestiduras del hombre: la caridad es el cinturón, «el vínculo de la perfección» (Col 3, 12ss).

Así como una túnica adquiere forma y firmeza mediante el cinturón, así también la vestimenta espiritual de las virtudes las adquiere mediante la caridad. Está, pues, de acuerdo con la Escritura santo TOMÁS al llamar, con PEDRO LOMBARDO, *forma virtutum* a la caridad sobrenatural [9]. Esto no quiere decir que todas las virtudes, tomadas según su esencia y su especie individual, deriven de la caridad, o formen con ella una misma especie. Pero es la caridad la que les imprime la *orientación hacia el fin sobrenatural,* hacia la eterna comunión con Dios. Es la caridad la secreta energía que comunica a toda la vida virtuosa la firmeza, el calor interior y el valor eterno a los ojos de Dios. Es ella el principio y, en cierto modo, la raíz que da valor sobrenatural a todo bien, esto es, hace que toda virtud sea moneda para adquirir la eterna bienaventuranza y medio para hacerse grato a los ojos de Dios.

La caridad *no es una virtud más,* sino la forma que abraza todas las virtudes, las eleva y dirige. «Por la caridad se convierte cada virtud en un principio vital que endereza toda la vida humana hacia Dios; por ella cada virtud se adueña de Dios» [10]. Lo mismo pasa con el amor al prójimo: es, en verdad, virtud sobrenatural y amor verdaderamente divino, cuando lo anima e informa la caridad divina.

La vida espiritual y virtuosa del cristiano queda orientada hacia Dios simultáneamente por las tres virtudes teologales: «La fe muestra el fin, la esperanza va a su consecución, la caridad une con él» [11]. Mas como sólo la caridad es la forma perfecta de la fe y de la esperanza, puesto que sin aquélla éstas son virtudes imperfectas, «informes», puédese decir sencillamente que la caridad es la forma de todas las virtudes.

Es cierto que antes de que en el alma entre la caridad sobrenatural pueden existir en ella algunas virtudes; pero serán virtudes imperfectas, por cuanto no están adornadas con el carácter sobrenatural. Por el contrario, hay otras virtudes, como la abnegación, la verdadera humildad, el amor al sufrimiento, que no pueden brotar ni manifestarse sino gracias a la virtud teologal de caridad.

En resumen, hay que decir, pues, que la caridad es el primero y principal mandamiento, el lazo de unión, la forma y la madre de todas las virtudes sobrenaturales. Para que la caridad desempeñe todas estas funciones basta que de algún modo influya real y vitalmente sobre los actos de las demás virtudes como motivo y forma suya, sin que sea necesario que en cada uno de aquellos actos se renueve expresamente el acto de amor o la recta intención.

9. SANTO TOMÁS, *Quaestio disp. de caritate* a. 3; ST II-II, q. 23 a. 8.
10. SOIRON, *Glaube, Hoffnung, Liebe,* pág. 158.
11. SANTO TOMÁS, *Com. a* 1 *Tim* 1, 2.

La caridad, siendo forma de todas las virtudes, confiere a la religión y a la moral una unidad tan perfecta, que no se puede desear mayor, pues gracias a ella toda acción moral del cristiano, hijo de Dios, reviste un *carácter religioso.* Amando a Dios y amando en Dios nos hacemos correalizadores del acto mismo con que Dios se ama a sí mismo y ama cuanto hizo. A Dios lo amamos por sí mismo, porque es absolutamente merecedor de nuestro amor: a las criaturas las amamos por ser centellas del amor de Dios. Si tenemos la caridad en el corazón, a través del amor con que amamos a las criaturas por el valor que en sí encierran, amaremos el valor eterno que irradia de la divina gloria; sí: amaremos a las criaturas por Dios y en fuerza del amor que con Dios nos une. Por la divina caridad se reduce a uno solo el *objeto formal* y el hábito virtuoso con que amamos a Dios, al prójimo y a nosotros mismos; y como consecuencia será esa misma virtud la que inspirará esencialmente nuestra conducta religiosomoral con los demás y con nosotros mismos, por diferente que sea el *objeto material,* tan diferente como lo son Dios y las criaturas.

VIII. LA CARIDAD COMO PRECEPTO

KANT y SCHELER, partiendo de principios completamente diferentes, llegan a la misma conclusión, a saber, que el amor no puede imponerse por precepto. Para KANT es el amor un estado «patológico», algo que pertenece al campo de la sensibilidad y, por lo mismo, no cae en el campo moral, sino en el submoral. SCHELER, por su parte, dice que o se tiene o no se tiene amor, pero que en todo caso ni puede, ni necesita preceptuarse. Siendo el amor lo más espiritual que puede darse, nace tan pronto como se llega a conocer el objeto digno de amor.

Es exacto afirmar que la complacencia del bien en el valor *(complacentia boni)* no puede imponerse de un modo general, pues tal es la condición esencial de nuestra potencia espiritual de amar, que es el bien

el que lo despierta y atrae. El hombre que no es capaz de captar el amoroso llamamiento del bien, tampoco es capaz de moralidad.

Y, sin embargo, hablando en general, y sobre todo tratándose de la caridad divina, puede ser objeto de un precepto. En efecto, Dios nos dio todo lo necesario para *poder* amarlo y nos hizo capaces de oir el llamamiento de su amor, de experimentar la magnificencia de su dilección y de corresponderle eficazmente con el auxilio de su gracia. No tendría objeto el precepto de la divina caridad si careciésemos de la aptitud sobrenatural para reconocer en Dios el objeto más digno del amor, o para amarlo realmente. Dios es caridad: tal se nos ha manifestado en Cristo. El Verbo encarnado, por su persona y por sus obras, nos puso de manifiesto el amor del Padre y el amor al Padre, y por el Espíritu Santo depositó en nuestros corazones la virtud y fuerza divina del amor. Así se *justifica el precepto del amor impuesto a sus seguidores.*

El *precepto del amor a Dios* significa: 1.º *Para el pecador, el deber de quitar los obstáculos al amor divino,* deshaciéndose del amor torcido a los bienes creados. Así el precepto de la divina caridad impone a quien está en pecado mortal la grave obligación de hacerlo todo para recobrar el amor de Dios. Tiene que destrozar los ídolos y procurar un conocimiento más profundo del amor de Dios, y, cuanto antes, esforzarse a una contrición nacida del amor, o bien disponerse a recibir el sacramento de la justificación, que lo renovará en el amor, de manera que la divina caridad no encuentre ya ningún obstáculo a su paso.

2.º Lo primero que se nos pide en el primer mandamiento no es que practiquemos el amor, sino que *estemos y permanezcamos en el amor.* «Permaneced en mi amor» (Ioh 15, 9). Verdad es que para estar en el amor hay que cumplir sus obras. «Si observareis mis preceptos, perseveraréis en mi amor; así como yo también he guardado los preceptos de mi Padre, y persevero en su amor» (Ioh 15, 10).

3.º Y puesto que sólo puede ser amado el amor que es conocido, el precepto del amor impone también, *en general,* la obligación de *meditar en el amor.* Tenemos que considerar la magnificencia del amor divino y cuánto merece Dios que lo amemos por el amor que nos ha mostrado en Cristo, y nuestra consideración debe ser también amorosa. El bien digno de amor no se muestra sino a la mirada amorosa, a la mirada que inquiere con amor real.

Todo amor puede morir si se pierde la contemplación del objeto amado. Por eso es imposible cumplir con el precepto del amor a Dios sin renovarse siempre en la contemplación de los motivos que nos asisten para amarlo, o sea sin la *meditación del amor de Dios* y de la dicha de vivir en su amor.

En la meditación entra también el cultivo de los sentimientos, de los afectos propios del amor; por eso son indispensables los *frecuentes actos de amor.* Claro está que lo que más aviva el fuego del amor no es el número de actos, sino la viveza e intimidad de la unión con la persona de Jesucristo y el empeño por seguir sus ejemplos.

4.º El precepto del amor impone la *donación de la voluntad* Queda entendido que no puede uno rechazar el amor, o sea la complacencia en el bien, desde el momento en que uno cae bajo su esfera de atracción y llega a «conocerlo». Pero Dios, siendo el sumo bien, no se contenta con que nos prendemos de Él de cualquier manera; quiere que nuestro amor para con Él esté sobre todo otro amor. Ahora bien, por la fe no se nos da Dios a conocer directamente como en la visión beatífica, y por eso no queda el hombre necesariamente cautivado por Él, de suerte que ese amor sobre todo amor sólo se consigue rechazando en una forma activa, positiva y *libre* todos los demás amores desordenados a los bienes creados. En suma —y esto es importante—, la simple complacencia no es de ningún modo el acto perfecto del amor, mucho menos del amor a una persona. Éste requiere el acto de la libre donación del afecto, o sea la *«dilección», la donación de la voluntad.*

El campo religiosomoral, el de lo santo y de lo bueno, se diferencia del de lo hermoso y estético, precisamente porque provoca *no sólo la complacencia, sino también la entrega* Y ésta es mucho más que la simple complacencia, es una decisión de la libre voluntad, un acto que exige frecuentemente una lucha interior.

5.º El precepto de la caridad impone las *obras de la caridad.* Estando siempre el hombre sometido a la acción moral, es imposible que sin las obras de la caridad pueda ésta existir largo tiempo, ni mucho menos crecer, si ha de ser verdadera complacencia en el bien y entrega de la voluntad. Mientras peregrinamos en este mundo, nuestra condición no nos permite un descanso definitivo, sino que tenemos que estar siempre en un continuo vaivén de la acción al reposo y del reposo a la acción. *El sentimiento del amor tiene que encender el entusiasmo para la acción; a su vez, la acción provocada por el amor debe hacer más profundo y operante el sentimiento del amor*

Aquí aparece de nuevo la unión que reina entre el amor y la obediencia, y entre la religión y la moralidad.

Este precepto de la caridad, tan enfáticamente expresado en la Sagrada Escritura, tiene un carácter de absoluta universalidad: se dirige a todas las energías del alma, a las puramente espirituales, a las sensitivas, y alcanza hasta la misma acción exterior.

> Dios quiere de nosotros el espíritu, el corazón y la mano: o sea, el esfuerzo por llegar a un conocimiento suyo más profundo, sentimientos tiernos con voluntad decidida y las obras exteriores.

6.º El precepto de la caridad nos obliga a evitar siempre y en toda circunstancia cuanto pudiera destruirla o acabar por extinguirla. Dicho precepto nos obliga, asimismo, a *aspirar aun a los más elevados grados* de amor a Dios y al prójimo; pero tal obligación sólo urge conforme al grado de caridad que ya atesora el alma. Esto quiere decir sencillamente que todos estamos obligados a aspirar a la perfección cristiana, que consiste precisamente en realizar el precepto de la caridad, pero que no estamos obligados a ser perfectos desde un principio, ni a realizar siempre lo que en sí es más perfecto.

IX. EL PERFECCIONAMIENTO DEL AMOR

La perfecta realización del amor es el cielo. Por su esencia más profunda es el amor unión perfecta, indefectible e irrevocable con Dios. A la consumación temporal del amor se llega con la adquisición de la perfección, que no se ha de confundir con el «estado de perfección», que sólo lleva tal nombre por ser particularmente apto para conducir al amor perfecto. Lo que más nos ayuda a perfeccionar el amor en nuestra vida de peregrinos es el *don de sabiduría,* que nos despierta el gusto y nos proporciona la más íntima percepción del amor de Dios. El don de sabiduría descubre a nuestros ojos las intimidades amorosas del corazón paternal de Dios, y nos hace experimentar y «gustar» tan profundamente su amor, que éste se apodera de todo nuestro ser.

El don de sabiduría coincide casi perfectamente con el don de oración mental, especialmente con el de *contemplación.* El don de sabiduría es el más precioso de los dones del Espíritu Santo; perfecciona no sólo el amor, sino también las demás virtudes sobrenaturales. Acrecienta, sobre todo, la fe y la virtud intelectual de sabiduría. Pero este don no es tan importante por la función intelectual que desempeña, cuanto por su aspecto «práctico» [12]. El Espíritu Santo no concede el don de sabiduría y de contemplación principalmente para comunicar nuevos conocimientos, sino, sobre todo, para inflamar en el amor. En la contemplación se realiza eminentemente la noción joánica de «conocimiento», el cual procede del amor y conduce al amor.

La mística no consiste en gozar de revelaciones particulares, cuya realidad, por otra parte, no negamos, sino en el acrecentamiento y en el perfeccionamiento del amor. Tanto los diversos grados de la oración mental — en la que no se adelanta sin el don de sabiduría — como los de la mística no son otra cosa que grados del amor.

El don de sabiduría muestra más palpablemente que ningún otro la interdependencia entre el conocimiento y el amor de los valores morales, entre la fe viva y el amor, entre la «visión» y el amor y la bienaventuranza. Al don de sabiduría ha de atribuirse también el *celo ardoroso de las almas,* prendido en el corazón por el amor divino, celo que se inflama al contemplar las necesidades de las almas, y que quisiera llevarlas a todas a un amor a Dios cada vez más perfecto.

X. OBSTÁCULOS A LA CARIDAD

El *pecado mortal* es incompatible con la caridad, de tal suerte que no pueden coexistir ambos en una misma alma. El *pecado venial,* por el contrario, sólo constituye un obstáculo pasajero al *fervor de la caridad.* La *tibieza* es la falta de fervor que se ha convertido en hábito y es, por tanto, un serio peligro para la virtud teologal de la caridad.

Lo que más vivamente se opone a la caridad es el *odio a Dios.* Si el hombre pudiera tener de Dios un conocimiento comprehensivo, le sería imposible odiarlo, pues estando inclinado al bien, semejante conocimiento le haría ver clara e inmediatamente que sólo Dios es la suma de todos los bienes y el único que puede colmar todas las aspiraciones. Pero aun en la fe sobrenatural conocemos a Dios sólo como «por un espejo» (1 Cor 13, 12). Con todo, es siempre un enigma indescifrable el que el hombre, creado a imagen de Dios y que no existe sino para

12. Cf. ST II-II, q. 45 a 3.

Dios, pueda odiarlo; aquí es donde más impenetrable se hace el *mysterium iniquitatis*.

En el odio a Dios estalla en forma clara y pavorosa lo que encierra más o menos disimuladamente todo pecado mortal, a saber, la enemistad con Dios.

Quien comete pecado mortal juzga que los mandamientos de Dios, e implícitamente su justicia y santidad, son un obstáculo a su propia voluntad, a cuyo bando se coloca, al decidirse en contra de los derechos de Dios. Sin duda que psicológica y moralmente hay gran distancia entre un pecado de debilidad y el *«odium inimicitiae»*. Aquél se comete creyendo descubrir en los mandamientos un obstáculo detestable al amor desordenado de los bienes fementidos, mientras que éste es un rechazamiento de Dios sin ambages, *una enemistad* declarada hacia el mismo Dios.

Los pecados graves ordinarios constituyen solamente una oposición contra un precepto o un atributo de Dios —*odium abominationis*—, mientras que el pecado de odio propiamente tal es la oposición a su misma persona: *odium personae.*

Nuestro Señor habla (Ioh 15) de este odio tremendo que el mundo profesa al Padre, a Él mismo, legado del Padre, y a sus discípulos. Es imposible entender la declaración de Jesús como si ese odio a Dios procediese simplemente de un falso concepto de Dios, o de una lamentable equivocación[13]. Indudablemente hay un «odio a Dios» que, en realidad, no va dirigido a Dios mismo, sino a alguna falsa imagen de Dios, o que no es más que el airado repudio de una religión mal comprendida, o de un indigno ministro de la religión (odio que quizá no sería entonces más que un amor oculto al verdadero Dios). Pero hay también, como declara el Salvador y demuestra la historia de la Iglesia, el verdadero odio a Dios, que en vez de proceder de una falsa noción de éste, llega a falsear la verdadera idea que de Él se tiene; porque el odio ciega.

Cristo nos enseña también de dónde procede el odio a Dios: del espíritu de «este mundo» que siente que Dios es su enemigo (Ioh 15, 19), de las tinieblas que odian la luz. Y el odio a Dios que recae sobre los discípulos de Cristo procede no tanto del escándalo por la debilidad de aquéllos, cuanto de una actitud precedente hostil a Dios, aunque haremos bien en indagar si nuestros pecados no han sido causa de que se desprecie la religión. «Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo que es suyo» (Ioh 15, 18s).

13. Cf. F. TILLMANN, *Die katholische Sittenlehre* IV, 1, pág. 182s.

Cuanto más clara y tajante la revelación de «lo santo» se ofrece a los enemigos de Dios, más se enciende el odio de éstos, pues sienten instintivamente que aquella revelación condena sus sentimientos. En la vida de los santos, que comparten siempre la suerte del Maestro, vemos cómo muchos de ellos son, no sólo causa de resurrección para muchos, sino también ocasión de más profunda caída para otros.

No es exacto afirmar que toda oposición a la religión, a Cristo y a la Iglesia se debe atribuir a las faltas de la Iglesia, o sea, de los sacerdotes. Indudablemente que a veces ello será cierto; pero es inaceptable la manía de algunos de hacer a la Iglesia responsable de toda hostilidad contra Dios. Cristo se mostró como el ser más santo, más sabio y más perfecto, en Él se hizo visible y tangible la santidad de Dios y su amor a los hombres, y, sin embargo, contra Él encendieron su odio los enemigos de Dios, precisamente porque eran enemigos y contrarios de su Padre celestial (Ioh 15, 24).

La venida de Cristo puso en ebullición la inmensa malicia del pecado (cf. Ioh 15, 22); de igual manera la venida del Espíritu Santo, del Espíritu de amor, debía poner en evidencia el pecado en su forma más horrenda: la incredulidad y el odio a Dios (cf. Ioh 16, 8s: «convencerá al mundo de pecado»). El odio a Dios es el más horrible de los pecados, es el pecado propio del demonio, el que más directamente ofende al Espíritu Santo.

J. ZIEGLER, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, Munster 1930.
A. SUSTAR, *De caritate apud S. Joannem*, «Verbum Domini» 1950, 257-270.
H. C. DESROCHES, *Le «portrait» de la charité. 1 Cor 13*, «Vie Spir.» 74 (1946) 518-536.
R. GUARDINI, *Die christliche Liebe. Eine Auslegung von 1 Ko 13*, Wurzburgo 1940.
R. BALDUCELLI, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di 1 ad Cor 13*, Washington 1950.
V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951 (con abundante bibliografía).
A. NYGREN, *Erôs et Agapè*, 3 vol., París 1944-1952 (desgraciadamente, se nota el punto de vista protestante en la explicación de la Escritura y de los padres).
J. COLSON, *Agapè (charité) chez saint Ignace d'Antioche*, París 1961.
R. EGENTER, *Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Augsburgo 1928.
SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Del amor de Dios*, en *Obras completas* II, BAC, Madrid 1955; cf. también la edición de Casulleras, Barcelona 1925-1929.
—, *De diligendo Deo*, P. L. 182, col. 973-1000.
J. REUSS, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard*

von Mediavilla, «Franzisk. Stud.» 1935, 11-43; 158-198. Separata: Munster 1935.
J. KAUP, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura,* Munster 1927.
Z. ALSZEGHY S. I., *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura,* Roma 1946.
J. KLEIN, *Die Karitaslehre des Johannes Duns Skotus,* Munster 1926.
J. REUSS, *Die theol. Tugend der Liebe nach der Lehre des Duns Scotus,* «Zeitschr. f. kath. Theologie» 58 (1934) 1-39.
M. R. GAGNEBET O. P., *L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains,* «Rev. Thom.» 48 (1948) 394-446; 49 (1949) 31-102.
P. LAVAUD O. P., *Amour et perfection chrétienne selon S. Thomas d'Aquin et S. François de Sales,* Lyon 1941.
E. GILSON, *Wisdom and Love in St. Thomas Aquinas,* Milwaukee 1952.
A. LANDGRAF, *Caritas und Widerstand gegen die Versuchungen nach der Lehre des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts,* «Gregorianum» 24 (1943) 48-61; 327-346. Ahora en: *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* tomo II, Ratisbona 1953.
F. PRAT, M. VILLER, A. LANDGRAF, *La charité,* «Dict. de Spiritualité» (de VILLER), París 1940, fasc. IX, 507-691.
R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *La charité parfaite et les béatitudes,* en «Vie Spir.» 46 (1936) 5-20.
A. ADAM, *Der Primat der Liebe,* Kevelaer ³1939.
F. X. REMBERGER, *Der hl. Alfons von Liguori und der Primat der Liebe,* «Klerusblatt» 22 (1941) 273-276.
H. MANDERS C. SS. R., *De liefde in de spiritualiteit van Sint Alfonsus,* Bruselas-Amsterdam 1947.
L. A. WINTERSWYL, *Mandatum novum. Über Wesen und Gestalt christlicher Liebe,* Kolmar 1941.
A. LEMMONYER O. P., *L'amour intéressé et pur amour,* «Vie Spir.» 58 (1939) 132-145.
K. ADAM, *Glaube und Liebe,* Ratisbona ²1927.
A. D. SERTILLANGES, *L'amour chrétien,* París 1919.
H. SCHOLZ, *Eros-Agape,* Halle 1936.
J. A. HAMM, *Die Macht der Liebe. Gespräch über Eros und Caritas,* Lucerna.
A. PÉPIN, *La charité envers Dieu,* París 1952
K. BORGMANN, *Vom Wesen und Walten christlicher Liebe,* Colmar 1944.
E. PRZYWARA, *Liebe, der christliche Wesensgrund,* Friburgo de Brisgovia 1924.
I. E. VAN ROEY, *De virtute caritatis,* Malinas 1929.
F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre,* 4.ª edición IV/1, 143-183.
G. GILLEMAN S. I., *Le primat de la charité en théologie morale,* Bruselas 1952.
H. ASMUSSEN, *Das Geheimnis der Liebe,* Stuttgart 1952.
M. MÜLLER, *Frohe Gottesliebe,* Friburgo de Brisgovia ²1936.
P. HIRT, *Das Wesen der Liebe,* Immensee 1943.
A. WALTER, *Zur Ontologie der Liebe,* «Geist und Leben» 22 (1949) 422-456.
—, *Wesen und Macht der Liebe. Beiträge zu einer Theologie der Liebe,* Friburgo de Brisgovia 1955.

A. DEUSSEN, *Das Geheimnis der Liebe im Weltplan Gottes,* Innsbruck 1954.
E. MERSCH S. I., *Le plus grand des commandements,* «Nouv. Revue Théol.» 69 (1947) 1009-1026.
J. ENDRES C. SS. R., *Liebe als sittliche Grundmacht,* «Die neue Ordnung» 2 (1947) 242-262.
A. FALANGA, *Charity the form of the virtues,* Washington 1949.
R. ANGERMAIR, *Das Band der Liebe,* Friburgo de Brisgovia 1940.
TH. OHM O. S. B., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen,* Friburgo de Brisgovia 1957.
A. BRUNNER, *Gnade als Freiheit und Liebe,* «Geist und Leben» 24 (1951) 429-439.
C. VAN OUWERKERK, *Caritas et ratio. Étude sur le double principe de la morale chrétienne d'après Saint Thomas d'Aquin,* Nimega 1956.
C. WIENER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'A.T.,* París 1957.
C. SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament,* I: *Analyse des Textes,* París 1958.
—, *Vie morale et Trinité sainte chez saint Paul,* París 1957.
A. BRUNNER, *Indische und christliche Gottesliebe,* «Stimmen der Zeit» 159 (1955-1957) 11-22.
PH. DELHAYE, *La charité reine des vertus. Heurs et malheurs d'un thème classique,* «Suppl. Vie Spir.» n.º 41 (1957) 135-170.
J. SULLIVAN S. I., *The Commandment of Love,* Nueva York 1956.
F. VARILLON, *Fénelon et le pur amour,* París 1917.
E. WALTER, *Furcht und Liebe,* «Geist und Leben» 31 (1958) 433-459.
Die deutsche Thomasausgabe, tomo XVII: *Die Liebe* (comentario por H. M. CHRISTMANN O. P.), Heidelberg-Graz 1959.
SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* VII, BAC, Madrid.
J. GALOT, *Der Geist der Liebe,* Maguncia 1960.
Die katholische Glaubenswelt, II, 501-563.
E. PRZYWARA, *Humildad, paciencia y amor, las tres virtudes cristianas,* Herder, Barcelona 1964.
M. BUSTI, *Il primato della carità,* Milán 1960.
C. S. LEWIS, *Vier Arten der Liebe,* Einsiedeln 1961.
L. J. LEBRET, *Dimensiones de la caridad,* Herder, Barcelona 1961.
J. LEIDENMÜLLER, *Die Stellung der theologischen Tugend der Liebe im übernatürlichen Organismus der Seele nach dem hl. Franz von Sales,* Eichstätt-Viena ²1963.
D. BARSOTTI, *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo,* Milán 1963.
N. LOHFINK, *Das Hauptgebot im AT,* en «Geist und Leben» 36 (1963) 271-281.
A. BRUNNER, *Das Problem der «reinen Gottesliebe» in der französischen Spiritualität des 17. und 18. Jahrhunderts,* en «Geist und Leben» 38 (1965) 151-155.
J.P. SCHALLER, *Krisen der Gottesliebe,* en «Anima» 19 (1964) 214-220.

Sección segunda

LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN

Capítulo primero

ADORACIÓN EN ESPÍRITU Y EN VERDAD

I. OBJETO Y ESENCIA DE LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN SEGÚN LA SAGRADA ESCRITURA

El fin primero y supremo de la creación y redención es la gloria de Dios «*ad extra*». Con sus obras Dios ha hecho brillar ante el hombre su *santidad,* su *gloria* y su *nombre.* Dios es el santo de los santos: por la encarnación se ha puesto a nuestro alcance, para inclinarnos más poderosamente a tributar a su santidad el homenaje de nuestra *amorosa adoración.* Por Jesucristo, *sumo sacerdote,* ofreció la creación a la augusta Trinidad el homenaje supremo de la adoración. Pero el cristiano, *santificado por el Espíritu Santo* e injertado en Cristo, participa de su sacerdocio, y por eso puede y debe considerar la glorificación de Dios como su mayor honor y su deber más sagrado. Cristo se consumió de *celo* y buscó apasionadamente la gloria de su Padre; vino a «*buscar la gloria de quien le había enviado*» (Ioh 7, 18; cf. 8, 50). Su «celo por la casa de Dios», por la gloria de Dios, fue tan ardiente, que lo condujo hasta el *sacrificio de la cruz.* La gloria de Dios debe ser el mayor y más ardiente deseo del discípulo de Cristo, ya que el Maestro, por la oblación de su vida, le ha dado una participación en la gloria de la vida divina.

Fue Cristo quien nos reveló perfectamente el *nombre* de Dios; con Él y por Él podemos ya decirle a Dios: «¡Padre nuestro!»

De ahí que nuestro deber más santo sea tributar a Dios el culto filial de la adoración y del amor en comunidad fraterna. Con

tres nombres característicos expresa la *Sagrada Escritura* la esencia, el objeto y contenido de la virtud de religión. Ella nos habla del *Santo (kadósh, hágios, sanctus, sacer, sacrum)*; del *nombre* de Dios *(shem)*; del Dios que nos revela su *gloria (kebód, dóxa)*.

La exposición que vamos a hacer, luego, de esta última idea bíblica ha de entenderse y leerse a la luz de la divina santidad[1], que si obliga al hombre a doblar humildemente la rodilla es para hacerlo dichoso; mas también se le ha de asociar la luz que proyecta el nombre de Dios, que se nos ha manifestado en forma enteramente personal[2]. Estos conceptos fundamentales se esclarecen mutuamente.

1. *Gloria y culto de Dios en el Antiguo Testamento*

«Kebód Yahveh», que los Setenta tradujeron por *«dóxa Theoû»*, designa la gloria soberana de Dios en su propia manifestación, «la divina magnificencia que en la creación revela la esencia y las obras de Dios, y que llena los cielos y la tierra»[3].

Allí donde Dios obra y se manifiesta, aparece también el resplandor de su majestad, su *«kebód»*, merecedora de nuestras alabanzas. Así, el gran día en que Dios reveló su santidad y su amor, vio Moisés y vio también el pueblo la gloria de Dios *(kebód Yahveh)* como un «fuego ardiente», cuyo brillo era insoportable para el pueblo; aunque también se mostró como una nube de espantosa negrura, que manifestaba veladamente la santidad de Dios (Ex 24, 16-18). Moisés pudo entrar en la «nube» y oir directamente las palabras de la divina revelación. Conoció el nombre de Dios y mereció oir esta palabra de gracia: «te conozco por tu nombre» (Ex 33, 17). Mas cuando, impulsado por un amoroso atrevimiento, exclamó suplicante: *«muéstrame tu gloria»*, le respondió el Señor: «Yo haré pasar ante ti toda mi gloria y pronunciaré ante ti mi nombre... Pero mi faz no podrás verla, porque no puede verla hombre y vivir» (Ex 33, 18ss).

Dios mismo extiende su mano sobre Moisés para protegerlo y cubrirlo mientras pasa su gloria (Ex 33, 22s). En este pasaje, como en el de la visión inaugural de Isaías (Is 6), se nos muestra claramente cómo *la revelación de la gloria, o sea de la santidad de Dios, es un misterio que infunde al mismo tiempo temor y dicha (mysterium tremendum y fascinosum)*, que invita al hombre a la más respetuosa adoración y es fuente de la dicha más profunda.

1. Las palabras «santo», «santificación», «santidad», conservan siempre en esta teología moral su valor primitivo religioso. Como objeto y encarnación de la religión las encontraremos en la sección sobre los sacramentos, págs. 704ss.
2. Sobre el nombre de Dios como objeto y requisito de la religión, véanse págs. 819-830.
3. KITTEL, *Theol. Wörterbuch z. NT.* II, pág. 247.

La *«kebód Yahveh»* no es la revelación de una verdad particular, sino una revelación de Dios que compromete al hombre en todo su ser, y que se convierte para él en fuente de vida o muerte. La «gloria» de Dios es una real manifestación suya, una revelación del Dios invisible, que sume al hombre en la alegría o en el temor (cf. Ex 16, 10; Num 14, 10).

Al revelarnos Dios su gloria, nos pide, por este hecho mismo, «que le honremos» (Mal 2, 2; Ier 13, 16; Is 42, 8ss), que le «demos gloria». Dar gloria a Dios no quiere decir darle algo nuevo, sino simplemente *corresponderle con aquella adoración que consiste en reconocer que todo es suyo;* ésa será la condigna respuesta a la manifestación de su gloria y de su santidad; porque al Dios de la gloria se le debe la gloria, el honor, la alabanza (Ier 13, 16).

Allí donde Dios ha manifestado más poderosamente su gloria, donde la ha hecho más sensible, en el tabernáculo, en el templo, en el arca de la alianza (Ex 40, 34; Num 9, 15; 3 Reg 8, 10s), es donde el hombre debe ofrecerle el tributo de su glorificación, de su culto y de su alabanza, estando bajo la impresión más directa de la grandeza de su gloria. Además, el Universo entero, la tempestad, los grandiosos fenómenos de la naturaleza solicitan siempre al hombre a adorar a Dios, siendo como son manifestaciones de su gloria (Salmos).

Al manifestarnos Dios su gloria, nos exige «celosamente» que le correspondamos con nuestra debida adoración. Por eso el primer mandamiento, que prescribe ante todo la religión, dice así: «Yo soy Yahveh, tu Dios, *un Dios celoso*» (Ex 20, 5). El culto de los falsos dioses, por el que se les atribuye la gloria que aparece en las obras de la creación, provoca su «celo», esto es, su cólera (Ex 8, 3): *«Dios no puede compartir su gloria* (su *kebód* y el reconocimiento de la misma) *con ningún otro»* que quisiera levantar su trono al lado del suyo (Is 42, 8; 48, 11; cf. el *Magnificat*).

No sólo los castigos de Dios, sino también la salvación que ofrece al «resto» de Israel, son un *desbordamiento de su celo por su gloria* (4 Reg 19, 21; Is 9, 7; 37, 32). Arde como fuego el furor de Dios (Ps 78, 5). Dios dará libre curso a su enojo,

porque se le rehúsa la gloria que se le debe (Soph 3, 8; 1, 18; Ez 16, 38).

Dios «siente por su pueblo un extremado celo» (Zac 8, 2), porque su gloria irradia sobre él; su pueblo es su *kebód,* su gloria (Zac 2, 9; Is 43, 7). Semejante a éste es el celo que Dios tiene por su Iglesia, que es mucho más que el pueblo judío, revelación de su amor soberano y comunidad santa que procura su gloria.

2. *Gloria y culto de Dios en el Nuevo Testamento*

En Cristo se hizo visible la *«dóxa»,* la gloria soberana del Padre. «Hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre» (Ioh 1, 14). La transformación del Tabor reveló a los discípulos la gloria del Padre y la de Cristo; fue una anticipación de la *«dóxa»,* de la gloria de Cristo en la parusía: «Vieron su gloria» (Lc 9, 32).

La «dóxa» de Dios (esto es, la gloria divina, el divino poder que manifiesta la gloria divina) *y la «dóxa» de Cristo son esencialmente solidarias,* aunque ello fuera del todo inconcebible para las mentes del Antiguo Testamento. Porque no sólo fue Dios «glorificado» *(doxázetai:* Ioh 13, 31s) en Cristo, con su muerte en la cruz, sino que debía glorificarse a sí mismo en Él en forma única al comunicarle a su ser humano su propia *«dóxa».* Cristo, por una parte, en su condición humana, era ya titular legítimo de la *«dóxa»* de Dios («gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese», Ioh 17, 5); por otra, ruega al Padre que *manifieste* en Él su *«dóxa»* (Ioh 17, 1. 5). El título para esta manifestación única de la gloria de Dios en Cristo y no de una gloria cualquiera, sino de aquella que tuvo cerca del Padre desde la eternidad, es la «glorificación del Padre sobre la tierra, llevando a cabo la obra que le había encomendado realizar» (con la muerte de cruz) (Ioh 17, 4). Este pasaje de Ioh 17, 5, «la gloria que tuve cerca de ti», es sumamente instructivo para la idea de la *«dóxa»;* pues aquí se muestra tal vez más claramente que en ninguna otra parte que todas las manifestaciones de la gloria de Dios son un reflejo de la gloria invisible, de la gloria del Dios uno y trino. Pero no sólo en este pasaje, sino en todo el Antiguo y Nuevo Testamento se hace especialmente hincapié en la *manifestación* de la divina gloria.

En san Mateo y san Marcos sólo se habla de la *«dóxa»* de

Cristo cuando se trata de su parusía o exaltación; en san Lucas también cuando se habla de su nacimiento, en el que se manifiesta la gloria — *«dóxa»* — del Padre y la del Niño recién nacido, por la aparición de los ángeles rodeados de divina claridad, y en la transfiguración del Tabor. La *dóxa* del Padre y de Cristo se revela *a la fe* por sus *milagros* y su aparición en el mundo, llena de majestad (Ioh 1, 12. 14; 2, 11; 11, 4; 11, 40). *La gloria de Cristo comienza especialmente con su pasión, su obra sacerdotal por excelencia,* por ella procura la glorificación de Dios y se procura a sí mismo una eterna gloria del todo manifiesta (Ioh 17). «Digno es el cordero que ha sido degollado, así como Él que está sentado en el trono, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la *«dóxa»* y la bendición» (Apoc 5, 12; 5, 13). La *«dóxa»* de Cristo aparece en su resurrección, y, en una forma plena y definitiva, en la parusía, en que Cristo aparecerá en la *«dóxa»* de Dios (Mc 13, 26).

Esta doctrina bíblica sobre la *«dóxa»* de Dios considerada desde el punto de vista del seguimiento de Cristo, nos convence de que éste es más que un modelo que ha de proponerse el discípulo para procurar la gloria de Dios Padre. Porque Cristo es nuestro *sumo sacerdote* en el cual y por el cual podemos tributar a Dios Padre la gloria que merece. Y porque aun en su ser humano después de su ascensión *participa de la misma «dóxa» divina con el Padre, en unión con el Espíritu Santo, viene a ser objeto de nuestro culto de adoración, o de latría* (canon de la misa).

Además, el Nuevo Testamento aplica a Cristo los términos doxológicos que el Antiguo aplicaba sólo a Dios (Hebr 13, 21; 1 Petr 4, 11; Apoc 5, 12s; 1 Cor 2, 8; Iac 2, 1; Tit 2, 13); esto es de suma importancia no solamente para la cristología, sino también para todas nuestras relaciones cultuales con Cristo.

El Cristo a quien ofrecemos nuestro culto es el Señor del poder y la gloria, aquel con quien nos encontramos en el santo sacrificio de la misa, el cual constituye el punto culminante de la religión, de la glorificación del Padre por Cristo, y es al mismo tiempo irradiación celestial con que se ilumina el *camino de anonadamiento y de obediencia de Cristo* y de sus discípulos, *camino que conduce a la gloria celestial.* Éste es también el aspecto escatológico que puede considerarse en la santa misa.

Así pues, el objeto de la virtud de religión es la santidad, la grandeza y majestad, la gloria[4], el resplandor de la santidad de Dios, tal como se revela en la creación y en todas sus manifestaciones, y muy en particular en Cristo y por Cristo. Cristo es el camino que sigue la religión. El tributo de adoración del Dios uno y trino tiene que sumarse a los sentimientos divinos de Cristo, nuestro sumo sacerdote, a sus oraciones, obras y sufrimientos, y ser imitación de su divina obediencia.

La gran esperanza del cristiano es llegar a contemplar la gloria de Dios y del Cordero (Is 35, 2; 66, 18; Apoc 14, 4; 15, 3ss; 19, 6ss). Pero todavía hay más: él espera que aun *su mismo cuerpo,* en forma análoga con Cristo y en dependencia de él, *participará de la gloria de Dios,* de su divina *«dóxa»,* que irradiando sobre él lo hará bienaventurado. Y si Dios dice: «No doy mi gloria —*kebód*— a ningún otro» (Is 42, 8; 48, 11), es cierto, sin embargo, que aquel que «haya dado gloria a Dios» merecerá experimentar en sí mismo la revelación de la gloria, de la *kebód,* de la *dóxa* divina. «Brillarán los justos como el sol» (Mt 13, 43). Ese su dichoso resplandecer en el día del Señor y en el cielo es reflejo de la gloria de Dios y *paga de la justicia* que demostraron buscando en todo la gloria de Dios[5]. En el día de la resurrección por Cristo, «el cuerpo de su vileza será reformado conforme a su cuerpo glorioso» (Phil 3, 21).

La plena manifestación de la gloria de Dios en sus escogidos está reservada para el tiempo futuro escatológico (Rom 8, 18. 21). Pero por el Espíritu Santo que se nos ha concedido, Espíritu de gloria y santidad, la *dóxa* de Dios obra ya dentro de nosotros (1 Petr 4, 14), robusteciendo nuestro hombre interior (Eph 3, 16). Por el Espíritu Santo que nos sostiene tenemos las arras de nuestra participación en la *dóxa* divina.

Todos nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria —*dóxa*— del Señor y nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria —*apò dóxes eis dóxan*—, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 18).

4. Cf. ST II-II, q. 81 a. 4.

5. Aquí aparece el concepto de justicia, que es un aspecto de la adorable gloria del Señor. Y puesto que, hablando bíblicamente, la justicia es una virtud fundamental, se puede decir con santo Tomás que la religión es su más elevada cima y su más rigurosa exigencia. Con todo, no deja de ser problemática la subordinación de la religión a la virtud cardinal de justicia, entendida al modo aristotélico.

En el importante pasaje de 2 Cor 3, 7ss, san PABLO considera que las arras, o sea *la esperanza de la participación perfecta en la gloria del Señor se funda, sobre todo, en la «diakonía», esto es, en el divino servicio en aras de la gloria de Dios y el reino de Cristo.*

Sobre el rostro de Moisés se imprimió un rayo de la gloria de Dios de suerte que quedó resplandeciente; de semejante o superior manera el ministro de la nueva alianza queda envuelto en la irradiación de la gloria —*dóxa*— de Dios y de su Ungido; sin duda que la transfiguración corporal no se ha obrado aún por aquella divina gloria, pero está claramente anunciada allí para el futuro.

PABLO, en el camino de Damasco, había sido convertido por la manifestación del «Señor de la gloria» y había sido escogido para el servicio divino: por eso miraba su oficio apostólico en tan estrecha dependencia de la irradiación de la gloria de Dios y del Cristo transfigurado. Su teología del bautismo y de la recepción del Espíritu Santo quiere mostrar a todo cristiano y sobre todo al apóstol, *cuán iluminada está su vida por la gloria de Dios y cuán asumida por ella.*

3. *Culto a Dios y culto a los santos*

Sólo Dios es merecedor del culto de adoración *(cultus latriae);* pues sólo Él es el santo, sólo Él el altísimo. Suya es la gloria *(dóxa).* Lo primero que nos enseñan las doxologías bíblicas y litúrgicas no es que Dios participa de la *dóxa,* sino que *ésta pertenece por derecho a Él solo,* y, por lo mismo, el hombre y todas las criaturas deben reconocérsela.

La adoración es el culto con el que respondemos a la revelación de la gloria de Dios. Pero, puesto que la gloria de Dios es la revelación de su intrínseca gloria y amor divinos, y puesto que su gloria nos la reveló con su amor creador y santificador, la respuesta que debemos darle es amor de adoración, o sea, un amor que en todas sus manifestaciones, aun cuando se dirija al prójimo, o a las demás criaturas, vaya marcado por el carácter de la adoración.

La santísima humanidad de Cristo tiene que ser honrada con el culto de adoración o latría, puesto que en virtud de la unión hipostática está llena de la gloria de la divinidad.

> Cristo, cuya santísima pasión es la revelación más elocuente del amor y de la gloria de Dios, es ya nuestro Señor transfigurado, y resplandece realmente con la gloria del Padre.
>
> Nuestro amor de adoración a Jesucristo se funda en un título especial, el de sus sufrimientos y pasión. Con ellos nos ha mostrado el camino a la gloria del cielo y la manera efectiva de adorar el amor y la gloria de Dios.

El objeto directo de la virtud de religión no es la gloria invisible de Dios, sino su *«kebód»*, su *«dóxa»*, o sea *el reflejo de su intrínseca santidad divina,* de su amor y de su gloria, visible en las obras de la creación y de la santificación por la gracia: éste es el motivo por el cual hemos de honrar a Dios también en sus santos, en sus *santificados,* que se han dedicado enteramente al servicio de su amor y de su gloria, y en quienes brilla ésta con su inagotable resplandor. En las fiestas de los santos «la Iglesia proclama el misterio pascual cumplido en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo», y «proclama las maravillas de Cristo en sus servidores» [5a].

A la luz de esta verdad hay que considerar también en cierto modo el *alcance que para nuestro culto tiene el dogma de la asunción corporal de María a los cielos.* La Madre de Dios ha sido glorificada *en su cuerpo y en su alma. En expresión* de la Sagrada Escritura, es el cuerpo el término de la gloria, de la glorificación, el punto en donde se hace visible el esplendor de la gracia y de la gloria, y en donde se refleja la misma gloria de Dios; por eso la total glorificación de la Madre de Dios, extendida aun a su cuerpo, es una razón y, en cierto sentido, un elemento indispensable del culto especial de hiperdulía que le hemos de tributar, pues deben estar en correlación el reflejo de la gloria divina y el culto con el cual se le corresponde.

> Cuanto más se refleja en los santos la gloria y el amor que Dios les comunica, tanto más directamente nos muestran la gloria de Dios, y por lo mismo el culto de veneración que les tributamos es alabanza tanto más directa de la gloria de «Dios y del Cordero».

5a. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 104 y 111.

Todo cuanto Dios toma para su gloria, reservándoselo por una santificación o consagración, es digno de *santo respeto:* así los vasos o los lugares sagrados, más aún las personas consagradas al divino servicio (orden sacerdotal); los que se han consagrado en forma especial a la gloria y al amor de Dios en el estado de perfección *(devoti, religiosi);* y más que todos, los que realizan en su vida la consagración a Dios que confiere el santo bautismo (o la confirmación, o la ordenación sacerdotal): los santos. Todo cristiano es como un objeto sagrado digno de especial respeto religioso.

II. EL CULTO RELIGIOSO FRENTE A LA RELIGIÓN Y LA MORALIDAD

1. *Diversos significados de la palabra «religión»*

La voz latina *religio* suele inducir a confusiones, pues por una parte se ve la esencia de la religión exclusivamente en el culto, y por otra vemos que santo TOMÁS, y con él todos los moralistas, coloca la religión entre las virtudes *morales*, como si la religión fuera simplemente cuestión de moralidad.

Religio significa:

1) La unión, la *comunión con Dios.* Esta comunión se establece, de parte de Dios, con su condescendencia y amor, y por parte del hombre, con la debida correspondencia. Esta comunión no consiste únicamente en la unión de palabra y amor, sino en una *unión vital,* mediante la gracia santificante. El diálogo entre el hombre y Dios se realiza por medio de las virtudes teologales y sus actos. Consideramos, pues, que la esencia de la religión está, sobre todo, en las virtudes teologales.

> Religión es, pues, liga y unión con Dios —*ligare, relegere*— mediante la vida divina de la gracia, encuentro personal con Dios mediante los actos de las virtudes teologales.

2) En sentido restringido, religión significa *culto* público o privado. Comparando este significado con el primero, podemos decir que el culto no es la esencia de la religión, la cual es esencialmente vida con Dios, pero sí su primera y más inmediata exigencia, su primer imperativo. Como se ve, hay que fundir ambos significados para obtener el concepto de la religión en toda su complejidad.

3) *Religión* puede significar, además, *comunidad religiosa,* la comunidad de los que están unidos por una misma fe y un mismo culto.

> En su pleno sentido, la religión es unión a Dios y unión recíproca de todos aquellos que se estiman unidos con Dios y en Dios.

Nada muestra ni conserva más esta unión (o comunidad) que el culto en común: feliz encuentro de la *religio,* del *corpus Christi mysticum,* del sacrificio y de los sacramentos.

4) En el latín eclesiástico, *religio* significa también el estado religioso. Los «religiosos» son aquellos cristianos que, por un acto solemne de religión, por los votos, se han consagrado en forma especial al culto y al servicio de Dios y de su gloria.

2. *La virtud de la religión y las virtudes teologales*

Conforme a lo que llevamos dicho, las virtudes teologales y la virtud de la religión tienen entre sí la relación que va de *la esencia a sus requisitos.* La fe es condición indispensable de la religión, mientras, por su parte, la virtud de caridad es su alma, su forma intrínseca. La religión es una peculiaridad de las virtudes teologales.

Pertenece inmediatamente a la caridad el que el hombre se entregue a Dios, adhiriéndose a Él por medio de cierta unión espiritual; *pero el entregarse a Dios, dedicándose a ciertas obras del culto divino, pertenece inmediatamente a la religión, y mediatamente a la caridad, la cual es principio de la religión»* [6]. «Las virtudes teologales causan el acto de religión *imperándolo»* [7]. «La religión es una protesta de fe, esperanza y caridad» [8].

6. ST II-II, q. 82 a. 2 ad 1
7. L. c., q. 81 a. 5 ad 1.
8. L. c., q. 101 a. 3 ad 1.

La *devoción* interior es el alma de la religión exterior. Dicha devoción, que consiste en la amorosa disposición para «adorar a Dios en espíritu y en verdad», es fruto exclusivo del amor divino. Porque si falta el amor de Dios y la devoción que sólo él puede producir, así como el amor al prójimo, aunque sea posible realizar los *actos exteriores del culto,* faltará la *virtud* de religión; dichos actos serán actos vacíos.

Por eso, aunque el cristiano privado del estado de gracia pueda realizar *exteriormente* los actos del culto prescritos por Dios y por la Iglesia, no procediendo dichos actos de la virtud de religión, no habrá hecho más que cumplir exterior y legalmente y sin el mérito de una obediencia completa y perfecta; porque lo que Dios quiere es un culto virtuoso, una adoración «en espíritu y en verdad» (Ioh 4, 24). Cierto es que el cristiano conserva su consagración sacramental objetiva aunque esté sumido en pecado mortal, pues guarda el carácter sacramental, pero precisamente la falta de devoción interior en los actos del culto acusa una franca oposición con la «santificación» realizada por el Espíritu de Dios.

Para que los actos exteriores del culto sean perfectos y verdaderamente aceptos al Dios de la santidad y de la gloria, es preciso que realicen dos condiciones: que sean desempeñados por quien haya recibido la *consagración objetiva* (gracias al carácter sacramental del bautismo, o de la confirmación, o del orden sacerdotal y por las demás acciones de Dios y de la Iglesia que consagran y bendicen) y que sean *declaración auténtica de la fe, la esperanza y la caridad,* bajo la moción de una verdadera piedad, inspirada en el amor y el respeto.

3. *La religión y las virtudes morales*

Por su esencia íntima las virtudes teologales no imponen una acción intramundana, sino un diálogo con Dios, puesto que, de parte de Dios, son una palabra y un don suyo, y de parte del hombre, la respuesta a su divina palabra. Indudablemente imponen también una acción intramundana correspondiente, pero ésta es secundaria. Según los moralistas, los deberes que mediatamente fluyen de las virtudes teologales, y que miran al tiempo y al espacio, forman el campo de las virtudes morales. A la *virtud de religión,* por su parte, no le corresponde dar la respuesta directa al Dios que guarda misteriosamente oculta su santidad;

su objeto directo es más bien la santidad de Dios que se muestra al exterior; de donde se sigue necesariamente que el deber esencial que impone esta virtud se circunscribe al tiempo y al espacio, y rige la actuación individual y social del hombre, por lo que con razón es incluida entre las virtudes morales.

Es preciso, sin embargo, tener presente que esta consideración no es tan decisiva como podría parecer para incluir la virtud de religión entre las virtudes morales, pues ni las mismas virtudes teologales pueden hacer abstracción de una experiencia visible dentro del mundo espacial y temporal. La fe es un «sí» ante la aparición visible de Dios en la carne, aparición prolongada en la forma visible de la Iglesia y de los «sacramentos de la fe». Sin duda la esperanza cristiana es un «sí» ante las «realidades invisibles», pero porque de ellas tenemos una prenda visible en los misterios del Verbo encarnado. En cuanto a la caridad, es fundamental para nuestra condición de peregrinos el pacto visible de la caridad entre Cristo y la Iglesia. Así, la extensión dentro de lo espacial-temporal gracias al culto a Dios tiene su fundamento en la práctica de las virtudes teologales, si bien no puede negarse cierto crecimiento gradual a partir de ellas. El culto a Dios se halla tan cerca de las virtudes teologales como de las morales y, en mi opinión, incluso más cerca.

Según la genuina tradición teologicomoral, las virtudes morales no deben tener ese olor a «simple ética» que a veces despiden, aun en escritos cristianos, debido a la separación de lo moral y lo religioso (humanismo) y por el influjo de una moral que se quiere llamar autónoma (KANT) o de una moral que suplanta la religión [9].

La auténtica doctrina cristiana repudia la separación entre religión y moral y se opone a que se aparte de Dios la mirada y el punto final de la acción; ella enseña que *todos nuestros deberes humanos y terrenos tienen que orientarse hacia Dios.* Si la «religión» es, en estricto sentido, la *respuesta* directa que damos a Dios, la «moral» es la *responsabilidad* que ante Dios y para con Dios tenemos de lo temporal y terreno. El hombre religioso, en su encuentro con Dios, percibe inmediatamente que Él le pide una acción que fluya de ese contacto con Él: eso es la moralidad. Y dicha acción ha de ser moral no sólo porque Dios la impone, sino en razón de la orientación general de todo el hombre a Dios, exigida por la religión.

Como todas las demás virtudes morales, y mucho más esencial y necesariamente que ellas, se orienta la religión directamente hacia Dios; lo que la vivifica es la íntima donación y consagración a procurar la gloria de Dios. Pero la gloria de Dios

9. Es evidente que la ética marxista y la que pretende NICOLAI HARTMANN sobre otros postulados, excluyen toda religión.

no exige únicamente que le correspondamos con el sentimiento interior del temor santo y del amor; siendo gloria que *se manifiesta claramente al exterior,* ansía necesariamente un culto de reconocimiento y adoración, que se traduzca en actos visibles de religión, que le consagren el tiempo y el espacio. Y si «la tierra está llena de la gloria de Dios», es para indicar al hombre la obligación que tiene de alabarlo y adorarlo con un reconocimiento *exterior* y público, y con un cántico de júbilo cuyos ecos repercutan en todo el universo.

«¡Sed santos!» es el precepto del Señor; santificaos para el Señor y santificad el mundo para el Señor.

El motivo de este precepto es que, si bien el hombre y el mundo resplandecen con la gloria del Señor por la acción divina, la acción pecaminosa del hombre «los ha privado de la gloria de Dios» (cf. Rom 3, 23).

La tesis, posiblemente válida pero sin que haya de ser aceptada necesariamente, de que la religión es una virtud moral, significa, según eso, que los actos de religión deben formar parte esencial de nuestra actuación en el mundo y que han de mezclarse en la corriente impetuosa de nuestro ordinario vivir, hasta adentrarse en todos los ámbitos de nuestra existencia, y llegar así a santificar la sociedad humana. Porque eso significa «deber moral». Pero esta afirmación sólo tiene sentido para quien sabe que toda nuestra actuación en el mundo ha de tener una orientación «religiosa» y que ha de hacer brillar en él la gloria y el amor de Dios.

Aunque el deber cultual del hombre esté íntimamente ligado con sus deberes morales, *no deja por eso de distinguirse esencialmente lo religioso de lo estrictamente moral,* que consiste en que el hombre cumpla y observe en su acción todo cuanto impone el orden natural.

Esta diferenciación entre religión y moral en sentido estricto, pone en evidencia el reprobable intento de la moral autónoma y del humanismo neopagano, de separar totalmente de la religión este ámbito y de concebirlo aisladamente. En atención a esta situación de momento, está muy justificado el buscar una terminología diferente de la empleada hasta ahora para señalar el respectivo límite y subordinación del campo estrictamente moral y del estrictamente religioso.

En este sentido, RUDOLF OTTO realiza un trabajo recomendable, pues, en lo esencial, concuerda con la distinción bíblica de las dos tablas del decálogo.

Distingue él entre ética «sagrada» y ética «sancionada». La ética «sagrada» comprende no sólo la ética que tiene por objeto inmediato a

Dios (virtudes teologales y el cultivo de la recta disposición para con Él), sino también la ética cultual, que fluye inmediatamente de la sagrada, y que mueve a los actos por los que el hombre reconoce y proclama la gloria de Dios en el tiempo y en el espacio, y en su actuación individual y social.

La ética «sancionada» abarca sobre todo aquello que está fuera del deber cultual, y comprende todos los deberes intramundanos del hombre, compendiados en la guarda del llamado «orden natural», y que precisamente porque caen fuera del marco del culto, pueden conocerse sin el auxilio de la religión, si no formal, al menos materialmente, esto es, en cuanto a su contenido objetivo, si no en cuanto a su fundamento y finalidad. La religión añade, pues, a esta moralidad puramente ética su correspondiente «sanción», o sea su motivo y fuerza obligatoria y su orientación hacia Dios. Así, ese campo de la vida moral adquiere fuerza y santidad gracias a la religión, pero sin que ésta añada ningún nuevo precepto objetivo, por lo menos directa e inmediatamente.

Esta distinción corresponde bien a la actual situación del hombre moderno, cuya moralidad está lejos de llevar el sello de la religión, y cuya vida se desarrolla no en un ambiente «sagrado», sino «profano», arreligioso, cuando no irreligioso: la moral está distanciada de la religión. Sólo cuando se coloca en el terreno propiamente religioso consigue dar a su moralidad ética, que por lo demás puede ser lo bastante seria y conforme con las exigencias de la recta razón, la orientación sagrada hacia Dios. Tal es la condición por que atraviesa la vida de muchos cristianos, cuya moralidad sólo poco a poco se va penetrando de religión.

Cuando santo TOMÁS coloca entre las virtudes morales aquella parte de la ética sagrada que postula el esfuerzo por hacer triunfar la gloria de Dios en el tiempo y el espacio, en el orden individual y social, no cae en el «moralismo», es decir, no substituye la religión por la moral; no hace más que declarar enfáticamente que *el campo moral debe ir cubierto por la religión.* De lo contrario no se podría pensar en colocar entre las virtudes morales ni siquiera los deberes directamente impuestos por el culto. Pero la verdad es que no sólo éstos, sino todos los deberes impuestos por la moral cristiana *se orientan hacia Dios.* Lo cual no impide que el objeto directo de la acción moral sea un *deber intramundano,* que versa sobre los valores creados, pero *deber impuesto por Dios y hacia Él ordenado.* La virtud de religión se distingue particularmente de las demás virtudes morales en que está mucho más íntimamente orientada hacia Dios. Pero no se ha de olvidar que la teología moral trata y considera todas las virtudes morales como virtudes sobrenaturales.

Innecesario me parece, por lo mismo, el intento de RICHARD EGENTER [10], quien, para salvaguardar la orientación esencialmente religiosa de la moralidad cristiana, cree necesario hacer intervenir una virtud natural de religiosidad o reverencia, subordinada a las virtudes teologales y de la que dependería la virtud de religión. Porque estando colocado el cristiano en el orden sobrenatural, si está adornado de la gracia divina y tiene la virtud de religiosidad, ésta no puede ser otra cosa que vida con Dios mediante las virtudes teologales, no puede ser sino verdadero culto de Dios. Pero sí tiene EGENTER razón al insistir en la reverencia que ha de vibrar en la práctica de los actos religiosos como en la de las virtudes teologales. El hombre falto de la reverencia natural es inepto para la práctica de la religión.

10. R. EGENTER, *Das Wesen der Religion und ihre Stellung im Tugendsystem nach dem hl. Thomas* en *Der Mensch vor Gott*· Steinbüchel-Festschrift, págs. 55-65.

4. *Carácter cultual de la moralidad cristiana*

El concierto de las virtudes morales va, pues, encabezado por la virtud de religión, conforme a la doctrina de santo TOMÁS. La religión no es, pues, únicamente la principal entre las virtudes morales, sino que, por analogía con la caridad y en íntima unión con el amor de Dios y del prójimo, puede calificársela de *forma religiosa de las virtudes* [11]. «Todo acto de virtud es acto de religión o adoración *per modum imperii,* o sea hecho con la intención de reverenciar a Dios... Así, el enderezar los actos de cualquier virtud al servicio de Dios es propiamente un acto de latría» [12].

> Gracias a la fuerza informadora de la virtud de religión, no sólo los actos del culto, sino la vida moral entera del cristiano reciben como objetivo la *gloria Dei,* la magnificación y glorificación de Dios.

Pero no habrá que caer en el extremo de decir que, puesto que todo se dirige a la mayor gloria de Dios, el culto propiamente tal es superfluo. Al contrario: hay que tener en la mayor estima los actos específicos del culto, a fin de que por el robustecimiento de los sentimientos interiores de religión toda la vida se enderece real y eficazmente a la gloria de Dios. Esto sin menoscabo de otra verdad, a saber: que no sólo la naturaleza del hombre, sino sobre todo la gloria de Dios, exige de por sí los actos del culto, y aun dándoles preferencia sobre los actos de las demás virtudes morales.

Decimos que la virtud de religión ocupa el primer rango entre las virtudes morales; esto se debe al destino cultual del hombre, destino

11. EGENTER, l. c., pág. 56; ST II-II, q. 81 a. 4 ad 1: «la virtud de religión impera sobre todas las demás virtudes». Cf. q. 81 a. 1 ad 1.
12. SANTO TOMÁS, ST II-II, q. 88 a. 5.

que todo lo abraza y que, al mismo tiempo que expresa su más alta dignidad, manifiesta de la manera más profunda lo que significa ser criatura [13]. Los santos sacramentos, especialmente los que nos ungen con el Espíritu Santo, con el Espíritu de la gloria, y que hacen al hombre participante del oficio y de la consagración de Cristo, como sumo sacerdote, destinan al cristiano con una marca interior y no sólo con una señal exterior, para oficiar en el inefable culto de Dios en Cristo. El cristiano queda «santificado para el Señor», separado de lo profano, de cuanto es ajeno a Dios y de cuanto no cae inmediatamente bajo los rayos de su divina gloria y santidad.

Con esto recibe el cristiano, en primer lugar, el encargo de «santificarse» por el culto y para el culto, lo que significa que debe consagrarse, a sí mismo y todo su obrar, al divino servicio, por medio de la «devoción» y por el esfuerzo personal por conformarse con la santificación objetiva sacramental que ha recibido. El segundo encargo que recibe es el de desempeñar el oficio de sacerdote en la creación, esto es, influyendo en el mundo con el culto, para cuyo ejercicio reservará tiempos y lugares, para cuyas ofrendas seleccionará los frutos de su trabajo, o los frutos de la tierra. Mediante el santo sacrificio de la misa, mediante los sacramentos y los sacramentales, quedan envueltos en los rayos de la divina santidad los bienes de la tierra y hasta el mismo lenguaje humano. Es sobre todo así como cumple el cristiano con el imperioso deber del culto.

La consagración cultual y el destino sacerdotal del hombre es universal; por consiguiente, no son únicamente los actos específicos del culto los que caen bajo la ética sagrada, sino toda la moralidad humana; todos los actos deben llevar la impronta de la «santidad». Cuando Dios dice: «Sed santos, porque yo, vuestro Dios, soy santo» (1 Petr 1, 16; Lev 11, 44), *no pide únicamente una santidad o pureza legal, levítica, sino la perfección moral con miras al culto.* De este modo, la perfección moral se hace perfección religiosa, se hace «santidad», esto es, perfección moral causada por el amor a Dios y «consagrada» a la gloria de Dios. La santificación cultual del hombre, por la que queda investido de la gloria divina y a la que el hombre corresponde por la virtud de religión, exige esencialmente la santidad moral. Por manera que el cristiano no ha de contentarse con consagrarle a Dios su actividad moral ni con subordinarla a las exigencias de la religión; todo bien considerado, su actividad moral, y con mayor razón la realización de sus actos cultuales, no han de ser otra cosa que expresión y desbordamiento de su consagración y santificación sacramental.

13. Véase lo que se dijo del hombre y el culto en la antropología teológica, tomo I, pág. 142-148.

El principal punto de mira de la actividad moral del cristiano no ha de ser, pues, su autoperfeccionamiento, lo que conduciría a considerar los mismos actos del culto *solo*, o principalmente como *medios* de perfección personal. No: el motivo predominante de la actividad del hombre que, sea cual fuere, lleva consigo un oficio sacerdotal, *tiene que ser la glorificación de Dios.* («Todo a la mayor gloria de Dios.») Las palabras del apóstol san PEDRO deben animar toda la actividad del cristiano: «Sois vosotros linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Petr 2, 9). La consagración y dignidad sacerdotal de pueblo de Dios exige a todo cristiano el trabajar por hacerse miembro efectivo del «sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo» (1 Petr 2, 5). Esta dignidad sacerdotal y este deber cultual recaen también, o mejor aún principalmente, sobre el cuerpo: «Glorificad a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6, 20). No es únicamente el gesto pasajero del culto, sino la actitud constante del cuerpo la que debe ser acto de adoración a Dios.

Pero si las virtudes de todo cristiano han de llevar el sello del culto, con mucha mayor razón las del sacerdote consagrado, el cual recibe una *«diakonía»,* un encargo especial de alabar a Dios (2 Cor 3, 7ss).

Los sentimientos que han de animar al cristiano en todo cuanto hace han de ser los de la alabanza y adoración [14]. Pero esto sólo puede realizarlo quien concede a la religión el lugar y la atención que exige.

III. RELIGIÓN INTERIOR Y EXTERIOR

1. *Piedad, devoción y religión*

La *devoción,* según santo TOMÁS, no es una virtud especial afín a la religión; es más bien el acto esencial de dicha virtud y, por decirlo así, su corazón [15]. «La devoción no es otra cosa que la voluntad de entregarse prontamente a lo que toca al servicio de Dios» [16].

14. Cf. numerosos salmos y doxologías de la Sagrada Escritura.
15. ST II-II, q. 82 a. 2.
16. ST II-II, q. 82 a. 1.

A la devoción se acerca la *piedad*[17]. Según santo TOMÁS, *la piedad, don del Espíritu Santo, es la que infunde en el hombre sentimientos filiales para con Dios*[18]. Manifiéstase propiamente en la vida de *oración mental,* en la conversación filial con Dios, en que se ejercita la fe, la esperanza y la caridad. Pero por piedad puede entenderse también la oración interior y exterior, y por eso puede decirse con santo TOMÁS que es un ejercicio o acto de la virtud de religión[19]. Por su parte, el espíritu que anima la religión es la piedad.

La acción del Espíritu Santo por el don de piedad es la que confiere a los actos de adoración natural a la gloria de Dios manifestada en el universo, el carácter y el calor de un culto filial y amoroso para con el Padre celestial[20]. *Siendo la piedad y la vida de oración interior la que alimenta el amor, es preciso admitir que es la piedad la causa inmediata de la devoción*[21].

El cristiano verdaderamente piadoso es aquel que se siente continuamente impulsado por sus íntimos sentimientos de amor filial hacia Dios, a la jubilosa alabanza de su majestad y a los actos del culto externo. *Sólo adora realmente a Dios «en espíritu y en verdad» aquel cuyos actos de culto están vivificados por los sentimientos filiales de la piedad y la devoción.* No es genuina la piedad que no rebosa de alegría en los actos del culto; el culto exterior, sin una correspondiente disposición interna, es para Dios una abominación.

2. *Necesidad de actos exteriores de religión*

El culto externo es exigido por la esencia misma del hombre. No sólo con el alma, sino también con el cuerpo hay que servir a Dios[22]. Consiguientemente, han de manifestarse al exterior los íntimos sentimientos de adoración a Dios. Por lo demás, pronto llegarían a extinguirse si no se expresaran de algún modo.

El hombre moderno, influido por la técnica en su pensar y sentir, tiende demasiado a desconocer la importancia de los símbolos como

17. Según SANTO TOMÁS, la virtud natural de piedad, *pietas,* no tiene por objeto a Dios, sino a los parientes y a la patria. Para SANTO TOMÁS, la piedad sobrenatural no es una virtud, sino esencialmente un don del Espíritu Santo, don cuya esencia dice relación con la acción divina y cuya acción supone las virtudes teologales (cf. A. AUER, *Frömmigkeit,* en L. Th. K ²IV, p. 402).
18. ST II-II, q. 121 a. 1.
19. ST II-II, q. 83 a. 3.
20. ST II-II, q. 121 a. 1 ad 2 et 3.
21. ST II-II, q. 82 a. 3.
22. Cf. tomo II, p. 107-118, *El hombre unidad substancial de alma y cuerpo.*

expresión de la vida espiritual. Deberíamos, pues, esforzarnos por conocer mejor su importancia. Mucho nos podría ayudar a ello un culto divino viviente, alejado de todo formalismo.

Pero, además, la religión pide esencialmente su manifestación exterior en acciones y palabras, en *tiempos* y *lugares* determinados en que la *comunidad* religiosa tome parte, y la pide *en razón de su objeto propio,* que es la *«kabód»,* la *«dóxa»* de Dios, la cual no es sino la *manifestación de su oculta gloria.* Dios ha manifestado su gloria especialmente en su espontáneo anonadamiento y luego en la gloriosa resurrección del *cuerpo* de Cristo; de allí hemos de deducir como conclusión de capital importancia para la religión, que si el cristiano quiere entrar por el camino de la glorificación divina y llegar a su propia resurrección gloriosa, debe ofrecer su cuerpo al sufrimiento, a ejemplo y en unión de Cristo; debe, por medio de los actos del culto, irradiar la gloria divina que la gracia de Dios ha depositado en su alma. «Glorificad a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6, 20). En lo que vamos diciendo encuentra la teología razones no despreciables para justificar el esplendor y magnificencia del culto católico. Por la consagración sacramental de todo su ser, y por tanto también de su cuerpo, adquiere el hombre una relación esencial no sólo con la pasión sumosacerdotal de Cristo, sino también con la gloria que recibió y recibirá en su resurrección, ascensión y parusía. Y todo esto encuentra su expresión cultual precisamente en la liturgia. Porque la liturgia es la adorante representación de la glorificación de Dios por Cristo, de la visible glorificación de Cristo por el Padre, que también a nosotros nos alcanza y que se renueva constantemente hasta el gran día de la eternidad.

Por último, la religión, como fundadora que es de la comunidad, pide una demostración externa y visible del culto. *El culto que los hombres deben rendir a Dios con todo su ser, con su cuerpo y su alma, no puede ser un acto meramente individual, sino también social.* Pues no sólo el individuo, sino *también la sociedad fue creada por Dios para su gloria, sobre ella también se refleja la grandeza de Dios, y por lo mismo está obligada a tributarle el homenaje de su adoración.* No basta, pues, el culto externo; hay que añadir el culto social. Sólo estando unidos en el amor fraterno, se puede servir al Padre común.

Pero es preciso velar por que ese culto exterior, exigido por la santidad y la gloria de Dios, no sea como una estrella fugaz en el cielo de la existencia, o un episodio extraño en el acontecer

humano. Ha de ser, por el contrario, *un culto que fluya naturalmente de los íntimos sentimientos de veneración y de amor para con Dios,* y que esté en perfecta consonancia con un género de vida del todo conforme con el honor y gloria de Dios.

Los profetas lucharon con toda energía contra un culto meramente exterior, desprovisto de los sentimientos de respeto y amor filial para con Dios. Clamaron asimismo contra ese género de vida en que la ética religiosa, o mejor el acto religioso, no influye para nada sobre la vida moral. Dios abomina el culto, cuando el hombre piensa encubrir con él su rebelión contra la divina ley y su falta de caridad con el prójimo (cf. Mc 7, 11). «Mejor es la obediencia que las víctimas. Mejor es escuchar al Señor que ofrecer el sebo de los carneros» (1 Reg 15, 22). «¿A mí qué toda la muchedumbre de vuestros sacrificios?... No me traigáis más esas vanas ofrendas. El incienso me es abominable... Vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, limpiaos...» (Is 1, 11ss; cf. Os 6, 6; Amos 5, 21ss; Mal 1, 6s).

Ya se entiende que la lucha de los profetas no es contra el culto externo como tal, sino contra el culto vacío de interiores sentimientos.

Mucho menos que los profetas pudo Cristo reprobar el culto externo. Él mismo tomó regularmente parte en el servicio divino en el templo y en las sinagogas (Lc 2, 24; 4, 16). Sólo se indignó contra los abusos en el culto y contra la mera exterioridad, al tiempo que insistía con energía sobre la necesidad de los *sentimientos interiores* de religiosidad. Eso significa la *«adoración en espíritu y en verdad»* que para Dios nos pide (Ioh 4, 23s). En el Antiguo Testamento ordenó Dios el culto externo por intermedio de Moisés; y en el Nuevo estableció Cristo la santa misa y los sacramentos, encomendando a la Iglesia el cuidado de estatuir las reglas pertinentes (cf. 1 Cor 11, 17ss; 14, 23ss).

3. *Requisitos prácticos del culto externo*

Para que las ceremonias exteriores estén siempre animadas por el espíritu de devoción y de auténtica piedad, preciso es no descuidar la oración mental, la meditación, junto con la celebración litúrgica.

Todo cristiano, y en particular todo sacerdote, ha de esforzarse por comprender cada vez mejor el significado de las ceremonias del culto.

Al pueblo cristiano se le pide que asista a la celebración de los divinos oficios, pero no hay que olvidar que tiene también el estricto derecho de que se le instruya en lo posible acerca del significado de las ceremonias y se le imbuya del espíritu de la liturgia.

Las ceremonias deben *hablar* al pueblo y estar, por tanto, al alcance de su inteligencia, así como lo están maravillosamente las palabras y los signos de los santos sacramentos. Claro está que hay que tener en cuenta que el simbolismo del culto, al mismo tiempo que nos acerca a Dios, tiene que expresar la infinita distancia que entre Él y nosotros establece su santidad.

El carácter misterioso y secreto que tienen muchas ceremonias litúrgicas está, pues, justificado, siempre que no oculte lo que Dios nos ha manifestado en su amor y lo que hemos de oir y orar en común. El iconostasio de la liturgia oriental, y el empleo de una lengua «muerta», o sea, no inteligible al pueblo, en la iglesia de Occidente, obedecen a razones históricas y sociológicas. Actitudes como la de dom GUÉRANGER, (quizá el más típico representante de una liturgia sólo «aristocrática», que llegaba a combatir vehementemente el misal popular, porque con su ayuda «hasta la última muchacha de servicio y el obrero más simple» estaba en situación de entender lo que la Iglesia intentaba ocultarles con el empleo del latín[23], tienen realmente muy poco que ver con la religión neotestamentaria, con su adoración a Dios «en espíritu y en verdad». Aunque las actuales tendencias y el amplio uso de la lengua vulgar, que han recibido no escaso estímulo de parte de la sede apostólica, en la liturgia occidental se detienen ante el canon latino, no hay que creer que ello obedezca a razones dogmáticas; pues desde antiguo y aun hoy los católicos de los ritos orientales celebran la liturgia entera en una lengua inteligible al pueblo, y aun el latín fue en su origen empleado como lengua litúrgica por la única razón de ser la lengua del pueblo. Huelga decir que la última palabra en tales cuestiones no compete decirla al sacerdote particular, sino a la sede apostólica y al episcopado. La nueva ordenación del concilio Vaticano II está bajo el signo de la unidad del pueblo de Dios, congregado en torno al altar, y del auténtico sentido pastoral.

Los estudios del psicólogo C. G. JUNG, quien atribuye un gran valor al símbolo religioso y afirma la existencia de una afinidad entre los símbolos de todos los pueblos, demuestran que el hombre actual, en el dominio del inconsciente, conserva aún una relación con muchos símbolos, relación que por desgracia falta en parte en la vida consciente. Una explicación correcta y una celebración viva del culto deben devolver al plano consciente lo que está por debajo de él.

Los oficios religiosos son actos de la comunidad cristiana, son actos de la Iglesia; por consiguiente, debe cada uno procurar desempeñarlos en la forma como han sido establecidos, y en vez de darse a la crítica y a la murmuración, tratar de convertirlos en fuente de vida espiritual. Por supuesto que ningún particular tiene el derecho de valorar las formas del culto de la comunidad

23. Dom GUÉRANGER, *Institutions liturgiques,* París 1841, II, p. 58.

exclusivamente según su gusto, ni de acomodarlas a su antojo. Por último, conviene notar que *no sería conforme con el espíritu del culto el buscar sólo en él un medio de perfección. Participar en la liturgia significa estar al servicio de la gloria de Dios y de su esposa, la Iglesia.* Al tomar parte, lleno de entusiasmo y alegría, en la celebración del culto, el cristiano, como miembro vivo de la comunidad, ha de proponerse la edificación y adelanto espiritual de los demás. No cabe dudar de que redundará en gloria de Dios y, por lo mismo, en bien de cada uno el aspirar, no tanto a las suaves emociones personales cuanto al progreso espiritual de la comunidad.

Pero como la experiencia religiosa es hasta cierto punto diversa según la personalidad de cada cual (y con todo derecho), conviene ser en esto transigente. La Iglesia ha dejado un amplio campo a la libertad de cada uno en la manera de participar en los divinos oficios, conservando usos diversos.

El concilio de Trento declaró buena y provechosa la veneración de los santos, de sus imágenes y reliquias, y la *Constitución sobre la sagrada liturgia* lo ha refrendado[24], pero con ello no se pretende obligar al individuo a venerarlos en una forma o medida determinada. En cierto modo el culto ha de determinarse de manera que sirva a la comunidad y que se adapte a su modo de ser. Pues bien, donde la Iglesia no ha juzgado necesario estatuir nada en particular, conviene dejar crecer juntos el espíritu de libertad y el espíritu de comunidad.

Ya en los primeros siglos cristianos la liturgia dio pruebas de una asombrosa capacidad de adaptación a las características de los distintos pueblos. Imposible sería llevar a cabo la misión ecuménica de la Iglesia sin una amorosa comprensión del carácter de cada hombre, de cada pueblo y cultura. Pero a ningún precio debe la celebración litúrgica doblegarse o adaptarse a un individualista «espíritu del tiempo». Extensos estudios de índole litúrgica y pastoral han mostrado cómo el empobrecimiento del culto debido a tendencias individualistas (y por desgracia también formalistas) conduce a la larga a una catástrofe. *Cuanto más viva es la participación común en la liturgia, cuanto más colabora el pueblo con sus cánticos y preces y cuanto mejor y más directamente entiende las sagradas ceremonias, mayor es* (en las parroquias estudiadas) *la asistencia de hombres, de los trabajadores, de los adultos entre veinte y cincuenta años, y tanto más robusta es la resistencia que esta comunidad celebrante puede ofrecer a las peligrosas ideas fijas del «espíritu del tiempo».* Sólo allí donde se congrega realmente en torno al altar una comunidad «en espíritu y en verdad», prestan los cristianos aun en vida el testimonio del espíritu de comunión para salvación de los hombres, para la cristianización del mundo y, por tanto, para gloria de Dios.

---

24. Dz 985, 986. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 111.

G. Soballa S. I., *Wahrheitsbotschaft und chrislicher Wandel. Ein Beitrag zur Theologie der Frömmigkeit nach den paulinischen Schriften,* «Geist und Leben» 25 (1952) 197-220; 270-284.

F. X. Linsenmann, *Über den Geist christlichen Kultes,* «Theol. Quart.» 77 (1885) 100-140; 175-215.

A. Vermeersch, *Quaestiones de virtute religionis et pietatis,* Ratisbona 1912.

Th. Ohm O. S. B., *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum,* Leiden 1948.

—, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen,* Friburgo de Brisgovia 1957.

O. Lottin O. S. B., *Vertu de religion et vertus théologales,* «Dominican Studies» 1 (1948) 209-228.

—, *La définition classique de la vertu de religion,* «E. T. L.», 24 (1948) 333-353.

J. Pascher, *Die «communio sanctorum» als Grundgefüge der katholischen Heiligenverehrung,* «Münchener Theol. Zeitschr.» 1 (1950), cuaderno 3, 1-11.

P. Jounel, *El culto de los santos,* en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona ²1967, 833-853.

J. Leclercq, *Essais de morale catholique,* III: *Vie intérieure,* Tournai ²1947.

O. Bauhofer, *Das Metareligiöse,* Leipzig 1930.

O. E. Dignant, *Tractatus de religione,* Brujas ⁴1940.

P. Jung, *Das Wesen des religiösen Aktes und der Tugend der Gottesverehrung beim hl. Thomas von Aquin.* Untersuchung einer moraltheologischen Kontroverse, Dresde 1941.

H. Junker, *Gott und Mensch in ihrem gegenseitigen Verhältnis in der Sicht des nachexilischen Judentums,* en *Der Mensch vor Gott,* Düsseldorf 1948, 11-26.

E. Wasmuth, *...Nicht der Philosophen! Über die Beziehung zwischen Mensch und Gott bei Pascal,* en *Der Mensch vor Gott,* Düsseldorf 1948, 119-135.

A. Lang, *Der Mensch im Bannkreis des Heiligen,* en *Der Mensch vor Gott,* Düsseldorf 1948, 351-364.

R. Hofmann, *Gottesverehrung als moraltheologisches Problem,* en *Der Mensch vor Gott,* Düsseldorf 1948, 399-416 .

O. Prockch, *«hágios», Theologisches Wörterbuch z. NT* I, 87-116.

G. Kittel y G. von Rad, *«dóxa»,* en *Theolog. Wörterbuch z. NT* II, 236-258.

H. Schlier, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff,* en *Besinnung auf das Neue Testament,* Friburgo de Brisgovia 1964, 307-318.

B. Häring C. SS. R., *Das Heilige und das Gute,* Krailling (Munich) 1950, especialmente cap. I.

J. Dillersberger, *Das Heilige im Neuen Testament,* Kufstein 1926

M. Steinheimer O. F. M., *Die «dóxa tû theû» in der römischen Liturgie,* «Münchener Theol. Studien» II, 4, Munich 1951.

A. G. Martimort, *Le sens du sacré,* «Maison-Dieu» 27 (1951) 47-74.

T. Steinbüchel, *Religion und Moral,* Francfort del Main 1951.

A. M. Carré, *Sainteté, miroir de Dieu,* París 1955.

H. Dolch, *Förderung und Gefährdung des Kultes durch die Technik,* «Theologie und Glaube» 51 (1961) 37-44.

K. Rahner, *Über das Latein als Kirchensprache,* «Zeitschr. für katholische Theologie» 84 (1962) 257-299.

P. Winninger, *Volkssprache und Liturgie,* Tréveris 1961.
M. Schmaus, K. Forster, *Der Kult und der heutige Mensch,* Munich 1961.
M. Sánchez O. P., *¿Dónde situar el tratado de la virtud de la religión?,* «Angelicum» 36 (1959) 287-320.
Theologie» 84 (1962) 257-299.
P. Winninger, *Volkssprache und Liturgie,* Tréveris 1961.
H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte,* Munich [2]1962.
K. Rahner, *Warum und wie können wir die Heiligen verehren? Einige theologische Erwägungen zum VII. Kapitel des Konzilsdekretes «Über die Kirche»,* en «Geist und Leben» 37 (1964) 325-340.
P. Molinari, *Die Heiligen und Ihre Verehrung,* Friburgo de Brisgovia 1964.
W. Dürig, *Die Zukunft der liturgischen Erneuerung. Zur liturgietheologischen und pastoralliturgischen Bedeutung der Liebe,* Maguncia 1962.
R. Knierim, *Das erste Gebot,* en «Zeitschrift für die atl. Wissenschaft» 77 (1965) 20-39.
A. Kirchgâssner, *Ist die Liturgie die Mitte der Seelsorge?,* en «Liturgisches Jahrbuch» 12 (1962) 86-94.
--, *Der Mensch im Gottesdienst,* Munich 1966.
Th. Bogler, *Ist der Mensch von heute liturgiefähig?,* Maria Laach 1966, cf. «Herderkorr.» 20 (1966) 517-622.

Capítulo segundo

LA RELIGIÓN EN LOS SACRAMENTOS

INTRODUCCIÓN: IMPORTANCIA DE LOS SACRAMENTOS PARA VIVIR VIDA EN CRISTO Y CON CRISTO

La doctrina sobre los sacramentos es una parte esencial de la teología moral, entendida como la doctrina del seguimiento de Cristo. Nada como ella mantiene viva en la conciencia estas palabras de Cristo: «No me habéis escogido vosotros a mí; fui yo quien os escogí a vosotros» (Ioh 15, 16). Aquí se nos muestra claramente que *el seguimiento de Cristo en general, como el apostolado en particular, es una gracia y que sólo es posible gracias a una íntima asimilación a Cristo.* Seguir a Cristo no es imitarlo exteriormente, sino *vivir de Cristo y en Cristo,* y así vivir para Él, obedeciéndole y penetrando en la muerte y resurrección de Cristo.

El destino más elevado que tiene el hombre sobre la tierra es la religión, es enderezar toda su vida a la gloria de Dios. Pero el punto central y culminante de la glorificación de Dios es el sacrificio de nuestro sumo sacerdote, Jesucristo, por el que el Dios trino y uno recibe todo honor, y los hombres toda bendición. Y son los santos sacramentos los que nos conducen al *sacrificio eucarístico,* y por él al *sacrificio de la cruz,* de donde nos viene toda santificación y salvación.

La primera y más consoladora verdad que aquí se nos enseña es que Cristo, nuestro sumo sacerdote, nuestro abogado, nos abraza en su amor, nos llena de su vida y nos reviste de su sacerdocio.

I. Por medio de los santos sacramentos nos *santifica* Cristo en nuestro ser más íntimo, para que podamos desempeñar el más imperioso de los fines de nuestra vida, y *nos «consagra» para que llevemos una vida «sacerdotal»,* dedicada a la alabanza de Dios.

II. Por medio de los santos sacramentos alcanza nuestra vida una *fecundidad salvadora* y una *responsabilidad histórica.*

III. En los sacramentos, Cristo sale personalmente a nuestro *encuentro.* Y porque las palabras de Cristo engendran la vida,

este encuentro con Él nos permite y exige dar a nuestra existencia el carácter de una respuesta.

IV. Los sacramentos son los dones nupciales que Cristo ofrece a su esposa, la Iglesia, y para nosotros son los *signos de nuestra pertenencia a la comunidad de la Iglesia;* por ellos Cristo se apropia nuestra vida al acogernos en su Iglesia.

V. Los sacramentos son *medios obligados de nuestra santificación y salvación.*

En el tratado *teologicomoral* de los sacramentos no se ha de atender ante todo a la enumeración de las leyes positivas que regulan sus mínimos detalles. Los sacramentos no han de considerarse principalmente como una zona de obligaciones yuxtapuesta a los deberes propiamente morales.

Los santos sacramentos son las fuerzas fundamentales que deben informar y abrazar toda la existencia humana. La vida del cristiano debe ser vida sacramental, si quiere ser cristiana de veras. El modo cristiano de entender la vida y por consiguiente también la estructura científica de la teología moral ha de reflejar esta verdad: «La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» [1].

N. KRAUTWIG O. F. M., *Sittliche Tugend und Sakrament,* «Wissenschaft und Weisheit» 9 (1942) 100-109.
E. BISER, *Das Christusgeheimnis der Sakramente,* Heidelberg 1950.
TH. STEINBÜCHEL, *Sakramentales Mysterium und personales Ethos, Religion und Moral,* Francfort del Main 1951, 55-152.
PH. MENOUD, *La définition du sacrement selon le Nouveau Testament,* «Rev. de Théol. et Philos.» 38 (1950) 138-147.
V. WARNACH, *Wort und Sakrament im Aufbau der christlichen Existenz,* «Liturgie und Monchtum» 20 (1957) 68-90.
M. PHILIPON, *Les sacrements dans la vie chrétienne,* París 1947; trad. española: Barcelona 1950.
J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie. La théologie sacramentaire des Pères de l'Église* (Coll. «Lex orandi»), París 1951.
J. PINSK, *Die sakramentale Welt,* Friburgo de Brisgovia ^{2}1941.
J. PASCHER, *Form und Formwandel sakramentaler Feier,* Munster 1949.
—, *Die Liturgie der Sakramente,* Munster 1951.
F. TAYMANS S. I., *Les sacrements et la vie du chrétien,* «Nouv. Rev. Théol.» 69 (1947) 1027-1035.
CL. AHRENS, *Sakramentale Frommigkeit,* «Geist und Leben» 25 (1952) 296-304.
E. WALTER, *Fuentes de santificación,* Barcelona ^{2}1959.
A. M. ROGUET, *Les sacrements, signes de vie,* París 1952.

1. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 10.

M. D. CHENU, *Les sacrements dans l'économie chrétienne,* «La Maison-Dieu» 30 (1952) 7-18.
Initiation Sacrementelle, «Lumen vitae» 9/1 (1954).
L. BOUYER, *La vie de la liturgie,* París 1957.
C. O'NELL, *The Role of the recipient and sacramental Signification,* «The Thomist» 21 (1958) p. 257-301; 408-450.
A. KIRCHGÄSSNER, *Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes,* Friburgo de Brisgovia 1959.
—, *Heilige Zeichen,* Aschaffenburg 1959.
C. VAGAGGINI O. S. B., *El sentido teológico de la liturgia,* BAC, Madrid 1959.
L. VILLETTE, *Foi et sacrements. Du Nouveau Testament à saint Augustin,* París 1959.
TH. FILTHAUT, *La formación litúrgica,* Herder, Barcelona 1965.
O. SEMMELROTH, *Vom Sinn der Sakramente,* Francfort 1960.
H. SCHMIDT, *Introductio ad liturgiam Occidentalem,* Roma 1960.
M. VOGLER, *Moraltheologische Gedanken zum Sakramentsbegriff,* en «Theologie und Glaube» 54 (1964) 297-303.
E. J. LENGELING, *Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils,* Münster ^{2}1964.
H. SCHMIDT, *La constitución sobre la sagrada liturgia (texto, historia y comentario),* Herder, Barcelona 1967.
W. DÜRIG, *Das Verhältnis von Liturgie und persönlicher Frommigkeit. Nach der Lehre des II. Vatikan. Konzils,* en «Theologische praktische Quartalschrift» 113 (1965) 113-119.
H. LERSCH, *Gottesdienst feiern aus erneuertem Geist. Pastorale Aufgaben nach der Liturgie-Konstitution,* en «Oberrheinisches Pastoralblatt» 66 (1965) 115-119 (A), 129-134 (B), 177-190 (C).
H. WEBER, *Sakrament und Sittlichkeit.* Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie des 19. Jahrhunderts, Ratisbona 1966.
I.H. DALMAIS, *Liturgia y misterio de la salvación,* en A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona ^{3}1967.
B. HÄRING, *La nueva alianza vivida en los sacramentos,* Herder, Barcelona 1967.

I. EL DISCÍPULO DE CRISTO SANTIFICADO POR LOS SACRAMENTOS PARA GLORIFICAR A DIOS

1. *Gracia, santificación, religión*

Fue *Cristo* el «santificado» por su Padre, santificado para su misión de redentor, santificado especialmente para su sacrificio sumosacerdotal de la cruz (Ioh 19, 19; Lc 1, 35; Hebr 7, 26). Cristo fue santificado por su divina filiación esencial, o sea por la unión hipostática de su santísima humanidad con la persona divina del Verbo. Él es el Mesías, el *Cristo,* el *Ungido* con el Espíritu de santidad (Act 10, 38; Is 61, 1; 11, 2). Él fue un-

gido para ser el siervo paciente de Yahveh (Is 42, 1). Todas sus acciones y padecimientos, ordenados a la gloria de Dios, fueron como un oficio religioso para la santificación de muchos (cf. Is 52, 13-53, 12).

La asimilación del discípulo al maestro, del miembro a la cabeza, se realiza en los santos sacramentos, mas no en primera línea por la acción personal del discípulo. *Son los sacramentos los que hacen participar al hombre de la divina filiación de Cristo y de su oficio sacerdotal.* El enfático nombre que en la Sagrada Escritura se da a los cristianos es el de *hágioi,* «santos» o «santificados».

Así como Cristo quedó constituido sumo sacerdote por su unión con la divina persona del Verbo, así el cristiano, participando por el bautismo, la confirmación y la unción sacerdotal, de la dignidad sacerdotal de Cristo, entra en la órbita de la gloria y santidad de Dios. Todo ello es gracia y misión.

Toda gracia comunicada al hombre dice relación íntima y esencial con la gloria *(dóxa)* de Dios.

La eficacia de la gracia de Dios es un destello de su santidad y de su gloria, destinado a provocar en quien es gratificado con ella la decisión de glorificar a Dios en la medida en que se le concede la gracia. Y si no extingue ese divino resplandor que se le da para glorificar a Dios, cada gracia se convertirá, un día en el cielo, en brillo y luz de gloria. La gracia es misión y, al mismo tiempo, promesa.

Es justamente la efectividad de los santos sacramentos, de estos signos eficaces de santificación, lo que presenta ante la conciencia cristiana ese esencial aspecto de la operación de la divina gracia. *Toda santidad es resplandor que viene de Dios y conduce a Dios, y sólo por eso es salvación para el hombre.* Todo cuanto se exige al bautizado, al confirmado, al que se une con Cristo en el banquete del sacrificio, viene exigido por la gracia, es precepto del amor de Dios que lleva al amor de Dios, es imperativo de la gloria de Dios para la glorificación de Dios. Es Dios quien principia por sumergirnos en su gloria; sólo después podemos nosotros glorificarlo; no somos nosotros quienes comenzamos a santificar nuestra vida, es Dios quien primero nos santifica. Y de aquí dimanan los grandes imperativos que regulan la vida cristiana y que constituyen la ley de la gracia.

Cuando las expresiones bíblicas ***hágios, hagiázein, hagnízein, hagiosýne, hagiasmós*** (santo, santificar, ser santificado, santificación, santidad) se aplican al cristiano, incluyen la idea ora de la acción divina que santifica al hombre, ora la respuesta religiosomoral de éste. Pero lo que es fundamental y que caracteriza verdaderamente la moral bíblica es el énfasis con que se señala la *acción santificadora de Dios sobre el hombre,* acción que tiene como finalidad primordial la glorificación de Dios, y cuyo epicentro son los santos sacramentos.

Así como la venida visible del Espíritu Santo sobre Cristo al comienzo de su misión mesiánica puso de manifiesto su sublime consagración y santificación como sumo sacerdote y siervo de Yahveh, así también el Espíritu de santificación, el Espíritu Santo enviado sobre nosotros por el Padre y por Cristo, *nos consagra al servicio divino* y confiere a nuestra vida y a nuestra muerte un valor de culto.

Sólo mediante la santificación por el Espíritu Santo podemos ofrecer un «sacrificio acepto a Dios» (Rom 15, 16).

El envío del Espíritu Santo es fruto del sacrificio de la cruz y don de Cristo glorificado. El evangelista san Juan nota expresamente que la glorificación de Cristo era condición de la venida del Espíritu Santo (Ioh 7, 39; cf. 16, 7). Podemos afirmar, por consiguiente, que si la donación del Espíritu Santo y la comunicación de la gracia divina, irradiación de la gloria y santidad de Dios, nos ponen al servicio del honor divino, convirtiendo nuestra vida en sagrada ofrenda, esto lo debemos, en definitiva, a la magnífica ofrenda que Cristo hizo de sí mismo para entrar luego en su gloria.

En la gloria de Cristo resplandecen siempre sus santas llagas, porque la gloria de nuestro sumo y eterno sacerdote es siempre la gloria de su sacrificio, la gloria de su inmolación en la cruz.

Como divino cordero que está delante del trono, pone su gloria en ofrecer su divina inmolación a la gloria de la augusta Trinidad. De igual manera, la santificación sacramental del cristiano por la comunicación del Espíritu de santificación no es una ordenación cualquiera hacia el culto de Dios; es en realidad una vital inclusión en el sacrificio de Cristo.

En el ser más profundo del cristiano santificado por los sacramentos queda inscrita la obligación de presentar la ofrenda de una vida santa. Los santos sacramentos, especialmente los que imprimen carácter — aunque también los demás a su manera —, *confieren a toda nuestra vida, a nuestros sufrimientos y oracio-*

nes un valor nuevo y sublime que los hace aptos para unirse al sacrificio de Cristo.

Así comprendemos cómo Cristo, con el sacrificio de su muerte, estableció el *culto común y universal de su cuerpo místico:* la Iglesia es esencialmente una comunidad congregada en torno de la santa cena y, por tanto, comunidad que ofrece juntamente con Cristo oblaciones y sacrificios. Los santos sacramentos, salidos, como dicen los padres, del costado abierto de Cristo crucificado, encauzan poderosamente toda nuestra existencia al sacrificio de Cristo [2].

> Por eso el punto céntrico y final de todos los sacramentos es la santa eucaristía, por la que Cristo glorioso nos hace siempre partícipes de la eficacia de su amor y de su sacrificio.

Los sacramentos son «medios de salvación», por los que se nos comunican los frutos del sacrificio de Cristo en la cruz. Pero nuestra salvación no consiste en otra cosa que *en recibir la gloria de Dios e irradiar con ella.* Por eso la piedad sacramental, la vida cristiana alimentada con los sacramentos, es esencialmente vida «teocéntrica» [3].

> La vida sacramental es vida bajo el signo de la gloria de Cristo, pero es vida que mana de la cruz, por estar intrínsecamente destinada a continuar el sacrificio de Cristo, no sólo cuando estamos en la iglesia y recibimos los santos sacramentos, sino por toda la vida.

Así, por ejemplo, la castidad, según el pensamiento bíblico, no tiene por finalidad el propio perfeccionamiento, sino el culto de Dios. La vida toda del cristiano ha de ser un «sacrificio» —*prosphorá*— (Rom 15, 16), y su cuerpo una «ofrenda» —*thysía*— (Rom 12, 1). Las expresiones que de por sí no tienen más que un sentido moral, como «irreprensible», «sin mancha», «puro» —*ámemptos, ámomos, katharós*—, adquieren un matiz cultual. Así como los animales destinados al sacrificio debían ser íntegros y sin mancha, así también lo debe ser el cristiano en el orden moral, habiendo sido santificado por los sacramentos, y estando destinado a ser ofrenda y sacerdote oferente; lo exige su oficio de víctima en Cristo y con Cristo. Este mismo pensamiento ha de regir las disposiciones y la acción apostólica como participación al sacrificio redentor de Cristo.

---

2. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 5; cf. art. 7.
3. Pío XII, *Mediator Dei,* AAS 39 (1947), pág. 535; cf. C. E. D.

Tres aspectos capitales presentan los sacramentos: el aspecto *cultual:* consagran al hombre para los actos del culto; el aspecto *individual:* confieren al individuo los medios para salvar su propia alma; el aspecto *social:* establecen entre todos los miembros la solidaridad en la salvación. Pues bien, estos aspectos no son disociables, porque todos fluyen por el mismo cauce de la santidad y actividad cultual y sacerdotal. De esto se desprenden conclusiones sumamente provechosas que es preciso tener muy en cuenta en la predicación y en la recepción de los santos sacramentos. El centro de la instrucción y formación sacramental debe ser, pues, la sagrada eucaristía, el pleno desarrollo y fusión del cristiano en el santo sacrificio de Cristo y en los sentimientos que le hicieron entregarse como víctima. Una vida entregada a la glorificación de Dios: para eso hemos sido consagrados, eso es lo que celebramos en el santo sacrificio y en los sacramentos. Si los sacramentos han impreso realmente un carácter a nuestra existencia, todo desemboca en el amor adorante, el celo apostólico y el cuidado por la propia salvación.

2. *Carácter sacramental y sentido cultual de todos los sacramentos*

Es un dogma de fe [4] que los sacramentos de bautismo, confirmación y orden imprimen en el alma un carácter indeleble.

La Sagrada Escritura nos proporciona los fundamentos de esta doctrina en todo aquellos pasajes que señalan una *santificación* permanente concedida por Cristo al hombre con el fin de hacerlo apto para el divino servicio, o los que hablan de un sello —*sphragís*— permanente, puesto por el Espíritu Santo (cf. Ioh 6, 27; Eph 1, 13s; 4, 30; 2 Cor 1, 21s), o los que de cualquiera otra manera expresan la semejanza con Cristo, sumo sacerdote, y las obligaciones permanentes que de ella dimanan (Rom 6).

Para tener siquiera una idea de cuán arraigada estaba en los fieles la conciencia del carácter indeleble del cristiano, basta leer la inscripción de Abercio, que es acaso la inscripción cristiana más antigua, y que nos habla del «pueblo marcado con un sello resplandeciente» [5].

Según los santos padres, el «carácter» expresa la santificación y el sello permanente del Espíritu Santo, la semejanza con Cristo, sumo sacerdote, ungido personalmente con el Espíritu Santo: «El Espíritu imprime un sello en el alma... para que sumergidos en el Espíritu podamos presentarnos ante Dios» [6]. «Al recibir el Espíritu, a imagen de Cristo,

---

4. Cf. Dz 411, 695, 852.
5. Cf. RAUSCHEN, *Patrologie,* pág. 18.
6. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* III n. 3s. PG 33, 429s.

quedáis ungidos (*khristoi:* hechos Cristos)... Sois imágenes de Cristo. Así como sobre Él, al ser bautizado en el Jordán, descendió corporalmente el Espíritu Santo... así también a vosotros, al salir del baño bautismal, se os concede la unción, como un anticipo o imitación de aquella venida... Por la unción del santo óleo os tornáis miembros participantes del Ungido» [7]. «Hemos quedado marcados con el Espíritu Santo. Y porque hemos de morir y resucitar en Cristo, somos marcados con el Espíritu Santo: así podremos conservar la divina imagen de Cristo junto con su gracia. Hay el sello del Espíritu... El Espíritu imprime en nosotros la imagen del prototipo divino y celestial» [8].

Santo TOMÁS, que no hace sino resumir la tradición, ha fijado definitivamente los términos de esta doctrina. En el carácter sacramental ve los rasgos característicos de Cristo glorioso, hacia el cual nos orienta la gracia sacramental. El rasgo más inmediato es *el del sacerdocio de Cristo, cuya participación nos va dando progresivamente el triple carácter sacramental.* «El carácter sacramental es propiamente el carácter de Cristo, con cuyo sacerdocio quedan configurados los fieles por los caracteres sacramentales, los cuales no son sino una participación gradual en el sacerdocio de Cristo, que proceden del mismo Cristo» [9].

Considerando la función que desempeña, dicen los teólogos modernos que el carácter es un signo que *distingue, dispone, asemeja* y *obliga...* Se dice que obliga, porque quien lo recibe entra al servicio del culto divino [10].

Conviene considerar estas cuatro características desde el punto de vista sacerdotal y del culto:

1) *El carácter sacramental distingue* a los bautizados, al «sacerdocio real, al pueblo santo de Dios» (1 Petr 2, 5. 9), de aquellos que no lo están, pero al mismo tiempo impone un fin de vida sacerdotal para con el mundo no cristiano. Distingue también al soldado viril (al confirmado) de aquel que no ha llegado aún a la edad adulta de Cristo; por último, distingue el sacerdocio jerárquico de los demás miembros del pueblo de Dios.

2) *Como signo dispositivo que habilita* para la celebración de los divinos oficios o para asistir a ellos, y para dar a toda la existencia un valor de culto, *el carácter sacramental reclama la gracia santificante y coadyuvante, proporcionada a estos santos destinos.*

Así, también en la doctrina del carácter sacramental la acción salvadora ejercida sobre el individuo se orienta hacia el culto: «Se dice que el carácter dispone a la gracia... El carácter, efectivamente, dispone directa e inmediatamente al alma para desempeñar los actos del culto divino. Pero como no hay idoneidad para dichos actos si no es por el auxilio de la divina gracia, puesto que, según se lee en san Juan (4, 23), los que adoran a Dios *deben adorarlo en espíritu y en verdad,* la divina bondad, a aquellos que reciben el carácter, les concede la gracia, mediante la cual desempeñen dignamente aquellos oficios para los que son destinados» [11].

Para cumplir con lo que nos impone el carácter, necesitamos permanentemente no sólo la gracia actual y coadyuvante, sino también la gracia santificante, que adorna nuestra alma con la gloria de Dios y de Cristo; sólo así será a Dios grato nuestro culto.

La *gracia santificante,* la *gracia actual* y el *carácter sacramental* no son tres realidades inconexas, sino tres formas diferentes de una gran realidad, o sea de nuestra asunción por la divina *dóxa,* por la gloria divina, que nos arrastra en su órbita y nos habilita para engrandecerla, confiándonos así una misión: *la de honrarla con una verdadera y auténtica religión en Cristo.*

3) El carácter sacramental *asemeja con Cristo, imprimiéndonos la impronta de su divino sacerdocio,* constituyéndonos espiritualmente miembros de su cuerpo místico, por el que continúa realizando su oficio de sumo sacerdote [12]. El carácter sacramental nos asegura, además, el divino socorro para que nos asimilemos los sentimientos sacerdotales del mismo Cristo.

4) *Para quien está en el cuerpo místico de Cristo, el cumplimiento del deber adquiere un valor de culto,* ya que la cabeza de este cuerpo es sumo sacerdote, ya que el principio vital que lo anima es el Espíritu Santo, el Espíritu que concede la unción sacerdotal, y ya que, en fin, nosotros estamos incorporados al «Ungido» y en Él recibimos nuestra misión; y precisamente por medio de los «signos» sagrados del culto, que son los santos sacramentos. Hay tres sacramentos, sobre todo, cuyos dones y destinos no se comprenden rectamente sino mirados a la luz del sacerdocio de Cristo y de la Iglesia: el bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal. Tengamos presente que los dones de Dios al hombre peregrino imponen siempre un destino imperioso: la riqueza y la energía que los sacramentos depositan en nosotros son fuente de santas obligaciones.

7. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* XXI n. 1s. PG 33, 1088s.
8. SAN AMBROSIO, *De Spiritu Sancto,* lib. 1, n. 79; PL 16, 725.
9. ST III, q. 63 a. 3.
10. BARTMANN, *Dogmatik* II, 7.ª ed., pág. 222.

11. ST III, q. 63 a. 4, obj. 1 y ad 1.
12. Cf. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei,* 20, 10, PL 41, 676.

El carácter sacramental es el sello de la obligación que tenemos de conformarnos de un modo cada vez más íntimo a la acción y a los sentimientos sacerdotales de Cristo y de la Iglesia.

Así presentada la doctrina del carácter sacramental, nos parece que imprime una orientación decisiva a la teología moral. Según el grado de semejanza sacramental con Cristo, sumo sacerdote, por el bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal, la vida cristiana queda más intensamente, y también más gloriosamente, embargada por la gloria de Dios y para la gloria de Dios en Cristo y su Iglesia.

Con todo, los sacramentos que imprimen carácter no son los únicos que ofrecen esta particularidad, pues también los demás se levantan sobre la base del bautismo y orientan la vida hacia el sacrificio de Cristo y de la Iglesia. «Los sacramentos se enderezan a algo sagrado», o cultual [13]. «Los sacramentos están destinados a dos cosas: a ser remedio contra el pecado y a perfeccionar al alma en lo que respecta al culto de Dios, conforme a la religión de la vida cristiana *(secundum religionem vitae christianae)*» [14]. «Según la doctrina católica, las palabras sacramentales tienen una eficacia que santifica y *consagra*» [15]. PASCHASIUS RADBERTUS lo dice concisamente: «*Sacramenta... a consecratione sanctitatis*» (llámanse sacramentos porque consagran a la santidad) [16]. Si es cierto que, en sentido estricto, sólo los tres sacramentos que imprimen carácter confieren un nuevo poder para el culto, es cierto también que ningún sacramento deja de ser un culto y un perfeccionamiento y una obligación que consagra toda nuestra vida a una glorificación particular de Dios.

Y esto vale aún para el *sacramento de la penitencia,* que, respecto al culto, restablece al pecador «en su prístino estado» [17]. La satisfacción sacramental del penitente se incorpora de una manera muy particular a la satisfacción del sacrificio de Cristo [18]. Por eso es acto de culto en un sentido muy profundo.

La cumbre sagrada de la acción cultual, a la que nos enderezan los sacramentos del bautismo, confirmación y orden sagrado, es la celebración de la *divina eucaristía,* acompañada de la sagrada comunión. De ella fluyen sobre el cristiano las gracias más poderosas y los motivos más urgentes de llevar una vida realmente «sacerdotal», consagrada a la gloria de Dios y a la salvación del prójimo.

13. ST III, q. 62 a. 1 ad 1. 14. ST III, q. 63 a. 1 y q. 62 a. 5.
15. BARTMANN, *Dogmatik* II, 7.ª ed., pág. 214.
16. PASCHASIUS RADBERTUS, *De Corp. et Sang. Domini* 3, 1, PL 110, 1275.
17. ST III, q. 63 a 6.
18. F. TAYMANS S. I, *Les sacrements et la vie du chrétien,* «N. R. Theol» 69 (1947) 1027-1035; véase también tomo I, *Estructura sacramental de la conversión,* pág. 463ss.

Por su aspecto cultual, la *unción de los enfermos* es no sólo último complemento del sacramento de la penitencia, sino, sobre todo, consagración de la muerte, o sea sacramento por el que toda enfermedad, y especialmente la última y la muerte, reciben una semejanza sagrada y cultual con la pasión y muerte de Cristo [19]. Verdad es que por su carácter sacerdotal general o particular está ya el cristiano obligado a dicha semejanza; pero este sacramento, al darle nuevas energías, constituye un llamamiento especial a cumplir dicha obligación.

El *sacramento del matrimonio* despierta, por decirlo así, el poder y la obligación que confieren el carácter del bautismo y el de la confirmación para *santificar el amor matrimonial y toda la vida familiar,* y para ello da nuevas gracias y auxilios. Por su santificación sacramental y no por su índole natural, el matrimonio representa la «unión de Cristo con su Iglesia, cuya unidad está representada por la eucaristía» [20]; pero esto no lo consigue el matrimonio por su índole natural, sino por la santificación que en sí lleva como sacramento. Porque el matrimonio está en realidad de verdad bajo el influjo eficaz de la cabeza del cuerpo místico que es la Iglesia; las relaciones entre los casados se encuentran corroboradas y enlazadas con el amor salvador de Cristo, cabeza de la Iglesia, con el sacrificio de amor que ofrece la Iglesia y con la fecundidad de la sangre redentora, que engendra hijos para Dios por el bautismo (cf. Eph 5, 22ss). Pero aunque su carácter de sacramento ennoblece tanto al matrimonio y lo coloca dentro de la órbita de la gloria de Dios, *no por ello es superior a la virginidad cristiana.* Ésta es el testimonio de un amor exclusivo a Dios y a la Iglesia; y sin necesidad de un sacramento especial, sólo por la eficacia de los demás sacramentos —del bautismo, confirmación y eucaristía [21] —, y, en el

19. Cuando la unción de los enfermos devuelve la salud corporal trae consigo una nueva obligación cultual, a saber, la de mostrar por un celo más ardiente por la gloria de Dios que, en virtud del sacramento, uno se ha uniformado plenamente a la voluntad de Dios y está pronto a vivir o a morir.
20. ST III, q. 65 a. 3. Sin embargo, el matrimonio, como alianza de amor altruista, viene a estar ya ordenado por el Creador a esta suprema realización *cultual sensible.*
21. Cf. B. HARING, *Eucharistie und Jungfräulichkeit,* «Geist und Leben» 25 (1952) 355-364.

celibato eclesiástico, del orden sacerdotal, ofrece la imagen de las eternas nupcias de Cristo con su Iglesia.

Pero la virginidad es ofrenda y sacrificio sagrado sólo en razón de la consagración que a las almas vírgenes confieren los sacramentos.

> Tanto el matrimonio como la virginidad, escogidos y vividos por amor a Dios, son vocaciones y realidades que fluyen de la riqueza de la vida sacramental.

Y con esto creemos haber dicho, sobre lo que se ha de pensar acerca de estos estados desde el punto de vista religioso y moral, mucho más que si hubiéramos redactado una prolija lista de los deberes que imponen; deberes que, por otra parte, han de valorarse a la luz de los sacramentos. Sólo con esta visión religiosa obtendrán los cristianos la fuerza necesaria para resistir a las fuerzas destructoras del mundo «malo».

G. W. LAMPE, *The Seal of the Spirit. A study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament and the Fathers,* Londres 1951.
G. THILS, *Le pouvoir cultuel du baptisé,* «Ephem. Theol. Lovan.» 15 (1938) 683-689.
A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle des Pères,* París 1953.
E. LEEN, J. PÉGHAIRE C. S. Sp., *La Pentecôte continue,* París 1952.
ST. MC CORMACK O. P., *The configuration of the Sacramental Character,* «Thomist» 1944, 458-491.
B. DURST O. S. B., *De characteribus sacramentalibus,* Roma 1924.
N. KRAUTWIG, *Sittliche Tugend und Sakrament,* «Wissenschaft und Weisheit» 9 (1942) 100-109.
J. E. L. OULTON, *Holy communion and Holy Spirit,* Londres 1951.
J. TYCIAK, *Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente,* Friburgo de Brisgovia 1954.
M. THURIAN, *La confirmation. Consécration des laïcs,* Neuchatel 1958.

II. LOS SACRAMENTOS Y LA EFICACIA DE LA OBRA REDENTORA

Los santos sacramentos «colocan al cristiano, con toda su existencia, bajo el influjo eficaz de la redención» [22]. Es sobre todo al tratar del bautismo y de la eucaristía (cf. en especial

22. R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der heiligen Taufe nach dem hl. Paulus,* Munich 1950, pág. 158.

Rom 6; 1 Cor 11: relato de la institución de la eucaristía) cuando la Sagrada Escritura muestra que el cristiano queda incorporado al drama redentor de Cristo, de ese Cristo glorioso venido ya para obrar eficazmente la redención y que un día ha de retornar [23].

> La pasión de Cristo ejerce sobre nosotros su acción eficaz mediante todos los sacramentos [24], y en tal forma que todos nuestros sufrimientos, si los sobrellevamos cristianamente, vienen a «injertarse» (Rom 6, 5) maravillosamente en su santa pasión y muerte. Así, los padecimientos y la muerte del cristiano adquieren, por los sacramentos, una finalidad y eficacia salvadora.

Todos los sacramentos nos imprimen *una semejanza con Cristo resucitado.* El carácter sacramental, la gracia y el resplandor de la divina gloria, que los sacramentos depositan en nuestra alma como una semilla, son dones del resucitado, *dones que nos comprometen a llevar una vida conforme con las leyes del reino por Él establecido.*

Pero aún nos queda la lucha contra el pecado, lucha que a pesar de nuestra incorporación al resucitado, hemos de sostener con seriedad y entereza, puesto que está bajo el signo de la pasión, muerte y sepultura de Cristo. Esa lucha forma un solo drama redentor con el combate victorioso de Cristo resucitado. Esto es precisamente lo que infunde al cristiano una confianza absoluta, al mismo tiempo que le señala un imperioso deber, como inculca san PABLO en el capítulo 6 de la carta a los Romanos. La celebración de la eucaristía es la reunión de la comunidad cristiana en torno del resucitado, en torno del que reina a la diestra del Padre, reunión que tiene por fin estrechar la unión con Él, recordando su muerte «hasta que vuelva». Esas virtualidades configurativas de los sacramentos colocan nuestra personal historia dentro de su gran historia redentora, haciendo que aquélla forme parte integrante de ésta. *Por los sacramentos hace Cristo presa de todo el hombre y de su existir, para introducirlo en su reino actual y en el que está por venir* [25].

En el campo protestante se reconoce hoy que la actitud escatológica de los primeros cristianos no era un desorbitado calcular y esperar, sino

23. Cf. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art 6.
24. ST III, q. 61 a. 1 ad 3.
25. Cf. H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums,* Gütersloh 1950.

una actitud auténticamente cristiana, fundada sobre todo en los santos sacramentos[26]. La jubilosa y confiada expectación escatológica se aviva y fomenta con los sacramentos.

> Los sacramentos proporcionan los elementos constructivos para la obra redentora de este «tiempo de tensión, situado entre la resurrección de Cristo y su segundo advenimiento»[27].

Los santos sacramentos colocan fundamentalmente al cristiano en una nueva época, en «la última hora» (1 Ioh 2, 18): es más, el bautismo lo coloca ya en el cielo (Eph 2, 6). «El siglo futuro entra ya en el antiguo... aunque las inmensas riquezas de la gracia sólo se descubrirán en el siglo futuro» (Col 3, 3s)[28]. Así, por los sacramentos, nuestra vida se encuentra penetrada por las fuerzas y la acción del tiempo mesiánico, iniciado por la actividad apostólica, en que campea la acción poderosa del Espíritu, y dominado por la pasión, muerte, sepultura y resurrección de nuestro señor Jesucristo y aun iluminado por los resplandores de su segundo advenimiento.

La piedad y la moral sacramentales tienen una orientación esencialmente *escatológica;* pues el *Espíritu Santo* que se nos ha dado es don de Cristo glorificado, y la gracia que se nos comunica nos conduce a la glorificación definitiva y eterna de Dios, tal como se ha de manifestar en la parusía. Para el cristiano, compenetrado por los sacramentos con el Señor glorificado y admitido a servir al Espíritu de la gloria, los acontecimientos escatológicos no son ya una cosa extraña y desconocida, sino una realidad actuante. Los santos sacramentos nos colocan, con nuestro «ahora», lleno de miseria, aunque cargado de importancia y de redención, en el siglo futuro, que apunta ya en el horizonte. *Nos arrancan de este mundo* (muerte y sepultura con Cristo) y nos lanzan con todo el peso de nuestro nuevo ser hacia el porvenir, hacia la gloria de Dios, *pero ya cargados con la responsabilidad de redimidos que tienen que trabajar con todas sus energías por salvar este mundo que espera la redención.* Los santos sacramentos nos empujan, pues, por una parte, a romper con este mundo perecedero y pecador y, por otra, a trabajar en él.

---

26. Cf OSKAR CULLMANN, *Christus und die Zeit,* Basilea ²1948.
27. J. DANIÉLOU, *Histoire marxiste et histoire sacramentaire,* «Dieu vivant» 13 (1949), pág. 105.
28. R. SCHNACKENBURG, l.c., pág. 193.

> El cristiano que vive conforme al ser y a la misión que le imprimen los santos sacramentos, es testigo viviente del porvenir en el cual ha entrado ya, porque el verdadero testimonio cristiano en favor del tiempo venidero sólo lo puede dar una vida regida por las energías del amor que brotan de la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

Los sacramentos marcan, pues, nuestra pobre vida y la introducen en *este «interregno» en que opera la redención* entre la decisiva victoria de Cristo crucificado y resucitado y su manifestación triunfal en el último día. Es un doble testimonio a Jesús el que ha de ofrecer nuestra vida, rehecha por los santos sacramentos: muriendo al pecado y triunfando entre sufrimientos; testimonio doloroso ante Pilatos (ante el mundo), y testimonio glorioso en la última manifestación de su gloria, iniciada ya en la resurrección.

Por esto la vida religiosomoral cristiana, en cuanto vida sacramental, no puede considerarse al modo aristotélico como autoperfección, porque es esencialmente *testimonio de redención ante la historia y combate y victoria para el reino de Cristo victorioso, apostolado sacerdotal, acto de religión.* La misión impuesta por los sacramentos es ésta: «Sed santos, sed perfectos» —*téleios*— (Mt 5, 48; 19, 21; Phil 3, 12), pero esta misión no es otra que la de llevar una vida santa para gloria y alabanza de Dios, como fruto de esa acabada perfección.

Por eso es nota característica de la moral cristiana *el imprimir al existir humano el sello de la perfección mediante los santos sacramentos.* La moralidad auténticamente cristiana es una moralidad segura de la victoria y rebosante de confianza, porque incluye la liberación del mundo viejo y conlleva una obligación ante el nuevo mundo que ha de ser redimido. Es vida bajo el signo de la gloria, de la «*dóxa*» de Dios para su ensalzamiento, es vida animada por el gozo y la esperanza de que, al revelarse plenamente la gloria de Dios en nosotros, Dios será todo en todo. En fin, en virtud del Espíritu de la gloria que mora en nosotros, la vida es un «sí» decidido a la lucha, al sufrimiento y a la muerte.

> No sin razón, la piedad y la moralidad sacramentales, como ética para el existir temporal, tienen un carácter absoluto, triunfal y al mismo tiempo liberador.

Hagamos aquí hincapié en que los deberes que imponen los santos sacramentos son mucho más que una nueva lista de «deberes para consigo mismo». Ni pueden ni deben quedar conscientemente al margen de la vida. La restauración de la vigilia pascual auténtica, con la renovación litúrgica de las promesas del bautismo, ha dado en el blanco. Son los sacramentos los que más íntimamente nos unen con el drama real de nuestra salvación. No es, pues, sin razón que la Iglesia impone la obligación de *comulgar* y, habiendo pecado grave, la de *confesar* al menos una vez en el año eclesiástico, en el que la Iglesia celebra el gran acontecimiento de la salvación humana, y precisamente en el *tiempo pascual.* Por medio de los santos sacramentos, cuyo fundamento es el santo bautismo, y cuyo centro ocupa la eucaristía, la celebración de los misterios de la redención es infinitamente más que una simple conmemoración histórica. La muerte, la resurrección, la ascensión y la parusía del Señor son acontecimientos salvíficos que penetran la realidad presente. Es, en realidad, una conmemoración traspuesta en actos («haced esto en memoria mía»), es una participación existencial en el acontecimiento redentor, un penetrar con todo el ser en el proceso de la salvación, un situar la vida cristiana en la polarización del significado y de la esencia de las mayores realidades de la salvación.

Huelga decir que los motivos que orientan la acción moral, y por ende el juicio que sobre ella se haya de emitir, comprenden no sólo las realidades de orden natural (ley natural), sino también las del orden de la gracia (orden soteriológico y sacramental), mucho más imperativas, pero todo a la luz de los acontecimientos salvíficos de los últimos tiempos.

III. EL ENCUENTRO PERSONAL CON CRISTO EN LOS SACRAMENTOS

En los sacramentos realizamos el más íntimo de los *contactos con Dios* a proporción de la firmeza y seguridad que haya despertado en nosotros la palabra de la fe recibida de nuestro divino y bondadoso interlocutor, pues, «en la liturgia, Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio» [29]. En el sacramento, el creyente queda libre de toda inseguridad subjetiva: ¡En verdad éste es un lugar santo! ¡Aquí obra Dios, aquí estoy

29. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 33.

en contacto con el Dios santísimo, que me tiende su mano salvadora y santificadora!

Lo hemos repetido muchas veces: la religión es el encuentro personal con Dios; sólo hay religión viviente cuando entre Dios y el hombre se entabla un diálogo animado. Las mismas religiones paganas ya lo habían columbrado. Pues bien, los sacramentos se basan en el conocimiento de esta ley de la religión, pero no se contentan con esto: por ellos realiza el creyente un encuentro objetivo, real y seguro con su Dios.

Los sacramentos no han de considerarse como una medicina objetiva, separada de la divina causalidad, pues son, en realidad, la *presencia operante de Dios,* quien nos asegura su acción salvadora y santificadora [30].

Lo que la Iglesia enseña acerca del *opus operatum* o acción sacramental, y de su primacía sobre la acción del que recibe el sacramento, pone claramente de manifiesto la graciosa presencia operante de Dios. Además, no es de nosotros, sino de Dios, de quien parte el encuentro sacramental y su realización. Pero a nosotros se dirige Dios, a nosotros llama y toca para santificarnos y salvarnos, si le damos entrada, si estamos «dispuestos».

1. *Profundidad e intimidad del encuentro*

El encuentro sacramental con Dios no termina con la recepción del sacramento, aunque sea pasajera la presencia sacramental. Pues permanece la palabra del amor efectivo con que Dios ha tomado posesión de nosotros para siempre, exigiéndonos a cambio una permanente respuesta de obediencia y amor; queda la divina fidelidad, que quiere acabar lo comenzado, y que nos invita a prolongar el diálogo sacramental, ahondando en su contenido.

La gloria de Dios *(dóxa)* que el sacramento hace descender sobre nosotros es un imperioso estallido de la divina energía corroboradora (Col 1, 11), una invitación a corresponder a la santidad divina, a hacer entrega de nosotros, a cambio del don de Dios.

30. Cf. *Mediator Dei,* AAS 39 (1947), pág. 528, y *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 7.

Así, la moralidad que nos imponen los santos sacramentos es, como hemos visto, una moralidad enteramente *religiosa,* y como tal, *supone una agradecida respuesta personal.*

Cuando habla san Pablo de las realidades sacramentales (morir, ser sepultado y resucitar en Cristo, y con Él estar sentado en el cielo) es claro que entiende hablar de cosas que Dios realiza en nosotros, de dones que nosotros recibimos [31]. Para él no hay duda posible de que la justificación y santificación, la nueva existencia en Cristo es un don gratuito de Dios. Pero esos dones gratuitos exigen clamorosamente a nuestra libre voluntad una vida análoga de santidad y de justicia, una vida en el cielo, una muerte con Cristo y en Cristo (Rom 6, 1-22; 8, 9-17; 1 Cor 6, 8-11; 2 Cor 5, 17-61; Gal 5, 25; Col 1, 9-15). Esta moralidad, que supone el diálogo personal y que exige del hombre una respuesta, está a una distancia infinita de los cultos propios de las religiones paganas de misterios. Por otra parte, los sacramentos *no son meras excitaciones y amonestaciones saludables;* destinadas a despertar la fe y el amor, como pretenden los pseudorreformadores protestantes.

> Los sacramentos no se agotan en una mera palabra, que exige una respuesta, sino que son palabras que realizan y confieren la salvación, y, como tales, se dirigen a la libre voluntad del hombre para darle un nuevo ser.

Pero tampoco estaría en la verdad quien, por oponerse al error protestante, sólo atendiese a la acción sacramental *(opus operatum),* acción santificadora y salvadora de Dios. Pues, por razón de la misma acción graciosa de Dios, *el imperativo de la gracia para quien la recibe es mucho más apremiante.* La concepción católica de los sacramentos nada tiene que ver con la magia o el quietismo. Su concepción se funda en el diálogo personal que exige una *respuesta responsable* y alcanza una profundidad no aventajada por el protestantismo precisamente porque coloca en primer plano y en toda evidencia la acción realizadora y transformadora de Dios por los sacramentos, *su concepción de los mismos no puede ser más dinámica, religiosa y moral, ni puede ser más conforme con el sano personalismo proclamado por la Sagrada Escritura.*

31. Cf. R. Schnackenburg, l. c., pág. 163s

2. *La palabra sacramental de Cristo*

Por los sacramentos no sólo entablamos el diálogo con Cristo, sino también participamos de su ser. El ministro y el signo sacramental (palabra y símbolo, forma y materia) no son más que instrumentos, por los que obra el verdadero operante, que es Cristo. En la sagrada eucaristía, centro de todos los sacramentos, encontramos no sólo su acción poderosa, sino su misma presencia real, mientras permanecen las especies.

Pero en los demás sacramentos, que giran todos alrededor de la eucaristía como una brillante constelación, *está también el mismo Señor obrando, está presente por su virtud: virtute praesens* [32].

Él es la *fuente de los sacramentos.* La santísima humanidad de Cristo fue, en cierto modo, el instrumento de la redención, ella misma es la fuente inagotable de la gracia que, pasando por los sacramentos, nos aplica la misma redención. Los santos sacramentos «viven exclusivamente de la fuerza que sobre ellos corre de la santa humanidad de Cristo» [33]. Las gracias sacramentales son *gracias de Cristo,* por las que Él nos une consigo y echa el *fundamento de la vida cristiforme.* Así, los sacramentos nos recuerdan siempre que, para encontrarnos con Dios, tenemos que pasar por Cristo, que Cristo es «el camino y la vida».

Tanta verdad es que *por los signos sacramentales* nos introduce Cristo en su acción redentora y nos une consigo, como es verdad que fue Él mismo quien curó la ceguera, cuando empleó el símbolo de la saliva. *El signo sacramental, que presupone la unión del símbolo con la palabra, entra en la línea de la acción personal.* Es la voz, es el llamamiento que Cristo nos dirige.

El hecho de que los protestantes consideren las palabras sacramentales, en cierto modo, vacías de contenido, no ha de ser motivo para que nosotros renunciemos a insistir sobre los términos verbales que nos sirven para realizar nuestro encuentro personal y dialogal con el Espíritu de Dios, y que ejercen una verdadera causalidad transformadora de nuestro propio ser. Por desgracia, esto queda, con frecuencia, obscurecido por el modo como se celebra.

32. *Mediator Dei,* AAS 39 (1947), pág. 528; cf. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 7.
33. J. Barbel, *Quellen des Heils,* Luxemburgo 1947, pág. 20.

3. *Ejecución válida y digna de la palabra y el signo*

Cristo quiso, pues, servirse de *signos significativos junto con palabras oíbles e inteligibles* para realizar la salvación del hombre: esto obliga, *en primer lugar,* al ministro —y so pena de *invalidez*— a no cambiar los términos del diálogo, o sea, a emplear la «materia» (el objeto simbólico y su empleo simbólico) y la «forma» (las palabras simbólicas) establecidas por Cristo para realizar el signo. En la duda de la validez de una «materia» no ha de regirse por una simple opinión probable (que en realidad viene a ser una opinión dudosa). En ningún caso ha de cambiar las palabras sacramentales. La historia muestra, sin duda, que la Iglesia no se ha esclavizado a una palabra determinada, o a una pretendida lengua sagrada. Los vocablos cambian en los diversos ritos y en los diferentes tiempos: lo que importa es que el *sentido,* el *contenido de las palabras* permanezca idéntico. El que administra el sacramento ha de atenerse exactamente no sólo a los *términos verbales,* sino también a la *materia y su empleo,* prescritos por su respectivo rito. Al paso que la Iglesia oficial, conservando el sentido, puede introducir ciertos cambios sin peligro para la validez de los sacramentos, el ministro particular no puede cambiar nada. Cambiar algo de propósito sería en él una arbitrariedad gravemente culpable[34].

Si acontece cambiar levemente las palabras a causa de la humana fragilidad, o porque, en caso necesario, hay que administrar urgentemente un sacramento y no se tiene en la memoria el término preciso, mientras se conserve el sentido sacramental no habrá peligro de invalidez del sacramento, ni aquel cambio habrá de considerarse como culpable.

La segunda obligación que incumbe al ministro respecto de los signos y palabras sacramentales, es su ejecución en una forma digna y conforme con lo que significan.

Aunque los sacramentos no sean primordialmente actos kerigmáticos, es decir, actos de predicación o amonestación, sino

34. Dz 856, cf. Dz 1963ss.

consecratorios, portadores de redención y santificación[35], Cristo, sin embargo, escogió signos expresivos, y el ministro está obligado a realzar su expresividad y significado por medio de una ejecución perfecta. Asimismo, después que la legislación litúrgica permite el uso de la lengua vernácula, hay que explicar al pueblo el sentido y el significado de la acción sacramental realizada «por medio de palabras y cosas»[36].

La voluntad de Cristo es santificar interiormente al hombre en el Espíritu Santo mediante el lenguaje de las cosas, al servirse de ellas como signos sacramentales; por eso su lenguaje quiere ser del todo personal. Ahora bien, *el oir su lenguaje* es mucho más que entender simplemente los signos y las palabras sacramentales; es prestar el oído de la fe a cuanto nos dice Cristo por medio de la Iglesia acerca de los santos sacramentos, *es inclinar amorosamente el corazón a todos y cada uno de los requerimientos que con su gracia nos dirige Cristo.* Pues bien, los signos y las palabras son el instrumento de la solicitación de la gracia, son el rayo iluminador que procede del Verbo eterno que viene a llamarnos amorosamente.

El *rito* que la Iglesia ha establecido en la administración de los sacramentos y que les forma como una corona, pretende analizar, destacar las partes de su contenido inagotable para ponerlo más a nuestro alcance. El rito, especialmente el invocativo y el imperativo, ha de considerarse como un «sacramental». Cuanto más perfecta, expresiva y recogidamente desempeñe el ministro los diferentes ritos, tanto más agradable será a los ojos de Dios y tanta mayor eficacia tendrá sobre el que recibe los sacramentos, pues los sacramentales reciben su fuerza de la acción de la Iglesia, la cual, actuando por sus ministros, puede desempeñar sus obligaciones de súplica o de predicación en forma buena, defectuosa o mala. Las oraciones y los sufrimientos de la Iglesia suplen, en gran parte, las deficiencias de sus ministros, pero es cierto que éstos son responsables del poco efecto que los signos sacramentales y sus ritos tienen sobre el pueblo fiel. Si muchos son los cristianos que no viven el carácter personal de los sacramentos y ni siquiera lo conocen, se debe, en buena parte, a la precipitación y a la falta de unción con que se administran. Las palabras y los signos no les dicen nada; para ellos no son buena nueva ni llamamiento.

De lo dicho se desprenden algunas *conclusiones prácticas* respecto de los objetos simbólicos y su empleo, y de las palabras en la administración de los sacramentos:

La unión del signo simbólico (el objeto y la ceremonia) con

35 Belarmino, *De Sacr.* 1, 19.
36 *Constitución sobre la sagrada liturgia,* artículos 21 y 59.

las palabras sacramentales ha de ser por lo menos moral, o sea, tal que un hombre normal pueda reconocer sin más que uno y otras apuntan a la misma finalidad y que forman conjuntamente un solo sentido.

Los objetos (materia remota) que han de emplearse en la acción simbólica (materia próxima) no tienen por qué ser examinados según las fórmulas quimicocientíficas para conocer su validez e idoneidad; basta el juicio y parecer de un hombre ordinario. Una loable preocupación por la validez absoluta ha empujado a los moralistas de los últimos siglos a abrazar las opiniones más prudentes, es decir, más rígidas. Tal vez sea ya tiempo de suavizar un poco tanta severidad, apoyándose en la teología histórica. *En los casos normales un sacerdote concienzudo debe siempre conformarse con el uso de la Iglesia y con sus prescripciones.* Mas en *circunstancias extraordinarias* y en caso de necesidad (v. gr., en el cautiverio) no ha de dudar de que lo que todos consideran como vino de uvas y lo que llaman pan, es materia válida y lícita en tales casos. Mientras ningún caso de necesidad autoriza a emplear una materia estrictamente dudosa para la celebración de la santa misa, tratándose de sacramentos de mayor necesidad (bautismo, extremaunción), en caso de urgencia puede emplearse incluso una materia dudosa en sentido estricto. La salvedad «*si haec est materia valida*» pone el sacramento a salvo de toda irreverencia.

Claro es que como materia de los sacramentos han de escogerse los mejores frutos de la tierra: agua limpia y clara, buen aceite, flor de harina, vino a punto. Como el vinagre no es vino, no es nunca materia válida. El vino avinagrado, aunque pueda generalmente llamarse aún vino, no es materia lícita. Cuando se duda seriamente si aún es vino, ni siquiera el caso de necesidad justifica su empleo para la celebración de la santa misa.

4. *La buena recepción del sacramento*

Quien recibe un sacramento debe colocar toda su consideración sobre su divino interlocutor (Dios en Cristo), sobre la acción de Cristo por el Espíritu Santo, sobre la forma del diálogo para dar así al encuentro toda su eficacia.

La buena disposición para recibir los sacramentos requiere: a) la recta intención; *b)* la viva fe; *c)* la esperanza de la salvación; *d)* la disposición a obedecer la voluntad de Dios; *e)* el vestido de la gracia y de la caridad o por lo menos —tratándose de sacramentos de muertos— la remoción de todo obstáculo a la recepción de la gracia; *f)* la voluntad de ejecutar los actos del culto, y *g)* la disposición de cumplir la especial misión que Dios nos señala en cada sacramento.

a) La intención

No es necesario demostrar que para el encuentro personal con Dios es necesaria la intención, o sea *la voluntad de encontrarse realmente con Dios en el sacramento,* o lo que es lo mismo, abrirle la puerta a Cristo que viene en el sacramento.

Pero hay que parar mientes en la índole especial de este encuentro personal en el sacramento; de otro modo podrían inferirse conclusiones falsas acerca del carácter personal de esta comunión de palabra y respuesta.

El *niño* que aún no ha llegado al uso de la razón no puede tener intención, pero tampoco puede ofrecer ningún obstáculo: Cristo puede alcanzarlo con su acción salvadora. La intención la hace su madre, la santa Iglesia, y en dependencia de ella, los padres que representan al niño.

Pero el que ya tiene uso de razón debe abrirse voluntariamente a Cristo por la intención de recibir el sacramento. Para ello se requiere algún conocimiento de lo que éste significa y aceptarlo en dicho sentido. El que, por ejemplo, quisiera someterse al rito exterior, pero sin la voluntad de encontrarse con Cristo en el sacramento, o dicho de otra manera, el que no quisiera con ello recibir nada de la Iglesia de Cristo ni obligarse a nada, éste no tendría la intención necesaria para una recepción del sacramento válida.

No es generalmente necesario que la intención sea formada o renovada interiormente en el momento mismo en que se realiza el rito exterior; *basta que perdure la intención anteriormente formada.*

Tratándose de sacramentos por los que se toma un estado con deberes especiales *(orden* y *matrimonio)* se requiere una intención *bien clara y expresa* y no revocada. Para el bautismo la intención no ha de ser tan expresa, aunque sí más clara que para la unción de los enfermos, pues con el bautismo se abraza la condición de cristiano, con todos sus derechos y obligaciones. Por eso el bautismo de adultos exige la intención de hacerse cristiano. En otro caso, el sacramento no es válido.

El acto explícito de conformarse en todo con la voluntad de Dios y de aceptar su divina acción —lo que equivale al bautismo de deseo— podría incluir la intención suficiente para recibir válidamente el *bautismo,* aun cuando no se hubiese pensado en él de un modo expreso.

Los actos del penitente entran de manera especial como materia del sacramento de *penitencia;* por lo mismo es necesario que la intención de recibirlo se exteriorice de alguna manera. Pero téngase presente que en este punto la controversia teológica no ha llegado aún a poner todas las cosas en claro.

Para la *extremaunción* bastan las buenas disposiciones cristianas, en las que se incluye la voluntad de morir cristianamente, o sea la de recibir el sacramento. Pero, dado el carácter personal de los sacramentos, es muy de desear que el cristiano, mientras goza de buena salud, exprese su deseo de recibirlos convenientemente. Esto es lo que hace en realidad el buen cristiano cuando, siguiendo los consejos de la Iglesia, pide una buena muerte y no «imprevista». En cambio, el que pide, con poco cristiano deseo, una muerte repentina y que venga sin que se sientan sus pasos, no parece tener la intención de recibir los últimos sacramentos.

b) La fe

La fe es la primera base para el diálogo con Dios en los santos sacramentos. No era, pues, sin motivo, si en el primitivo rito bautismal se daba tanta importancia a la solemne entrega y aceptación del símbolo de la fe[37]. En el paso más solemne de la santa misa exclama el sacerdote: *«mysterium (= sacramentum) fidei»:* misterio de fe. Ante cualquier sacramento que queramos recibir, preciso es despertar la fe. Por eso pudo decir santo TOMÁS que los sacramentos son «signos por los que el hombre declara la fe, por la que es justificado: *signa protestantia fidem, qua iustificatur homo*»[38]. En otro lugar llama al santo bautismo «sacramento de la fe»[39].

> Santo TOMÁS considera con razón que en la recepción de los santos sacramentos es donde principalmente se muestra la eficacia de la fe»[40].

Puesto que sin fe es imposible la justificación, también es imposible sin fe la fructuosa recepción de los sacramentos. Sin duda,

37. Cf. J. DÖLGER, *Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufritus,* «Antike und Christentum» 4 (1934) 138-146.
38. ST III, q. 61 a. 4.
39. *«Licet sacramentum baptismi non semper fuit necessarium ad salutem, fides tamen, cuius baptismus sacramentum est, semper necessaria fuit».* ST III, q. 68 a. 1 ad 1.
40. *«In quibus maxime operatur fides».* Sent. 4 dist. 4 q. 1 a. 2.

una fe «medio muerta», insuficiente para la justificación, puede bastar para la válida recepción y para el carácter sacramental del bautismo, confirmación y orden, y para el contrato sacramental del matrimonio. Quien recibe estos sacramentos con tal disposición, queda estrictamente comprometido a esforzarse por llegar a la fe que salva. Estos sacramentos «reviven», lo que quiere decir que, si más tarde el alma forma la disposición requerida, le comunican la gracia; pero es precisamente la fe viva el elemento fundamental de esa disposición.

A un observador superficial puede parecerle que el bautismo de los niños no corresponde a estas reglas. El niño que no ha llegado al uso de la razón no puede aún despertar la fe, pero en su lugar la despierta su santa madre Iglesia. Ésta, además, exige como condición para su bautismo la seguridad (moral) de que el niño será educado en la fe. Así pues, aun el bautismo de los niños es sacramento de la fe; Cristo le da la virtud de la fe, como un regalo con el que lo convida a dar en toda su vida la respuesta de la fe. En su lugar, su madre la Iglesia ha dado ya el sí. Ella y los padres del niño se hacen responsables de que, a su debido tiempo, se le advierta de la gracia y del deber que le han sido conferidos por el sacramento; así se despertará en él la fe.

c) La esperanza

La buena disposición exige, además, que por medio de la esperanza nos arrojemos a los pies de Cristo, redentor nuestro. Los sacramentos son las *obras con que Dios nos salva,* son los instrumentos de la gracia, son las arras de futuros bienes aún mayores, son la seguridad del socorro divino para alcanzar la gloria eterna. Así quiere la divina largueza levantar nuestra confianza especialmente por medio de los santos sacramentos. La recepción fructuosa de los santos sacramentos presupone ya el acto de esperanza, que quedará aún más afianzada por la misericordia que Dios nos dispensa en el sacramento. Quien recibe un sacramento dudando de la misericordia de Dios, lo recibe sin fruto y ofende a Dios, toda vez que el sacramento es la muestra y la prueba de la divina bondad.

d) La disposición a obedecer

Otra disposición indispensable para la fructífera recepción de los sacramentos es la *aceptación incondicional de la voluntad de Dios,* el «buen propósito», porque no es posible injertarse en

Cristo sin abrazar su voluntad. Pero la obediencia en perfecta consonancia con el sacramento *es la obediencia por amor,* la voluntad de vivir conforme a la «ley de la gracia», o sea la de tomar la dadivosa voluntad de Dios por pauta de toda la vida. Sin embargo, conviene tener presente que entre los sacramentos, unos presuponen la existencia en el corazón de la caridad, sobre la cual se eleva el edificio de la obediencia, y son los sacramentos «de vivos»; otros, los sacramentos «de muertos», están destinados a infundir la vida del divino amor, y con ella, a echar las bases salvadoras de la obediencia.

e) El vestido nupcial del amor

La disposición necesaria para los sacramentos de vivos, indispensable también para poder salir dignamente al encuentro del esposo divino[41], son las galas de la divina caridad y de la vida divina.

El cristiano que ha cometido un pecado grave, para poder acercarse a los sacramentos de vivos tiene que emprender primero el camino de la *conversión y penitencia.* Y tratándose de la santa comunión, ese camino de la penitencia tiene que pasar por el sacramento de la confesión[42].

A veces puede haber muy graves motivos que hacen lícito el acercarse a comulgar aun antes de haberse confesado, pero habiéndose esforzado por tener *perfecta contrición.* Esos motivos pueden ser, por ejemplo, la urgente necesidad de celebrar la santa misa, el peligro de desprestigiarse ante los demás fieles al no acercarse a comulgar en ciertas circunstancias, y otros casos semejantes en que es moralmente imposible confesarse con antelación.

En cuanto al sacerdote que ha debido celebrar en tales condiciones, debe acercarse al sacramento de la penitencia *lo antes posible*[43] y, de serlo, antes de volver a celebrar. Los autores que señalan un plazo de tres días, lo entienden casi todos en el sentido de que, habiendo posibilidad de confesarse, no debe dejarla pasar en ningún caso antes de subir de nuevo al altar. Sólo puede demorar la confesión durante el tiempo en que no haya de celebrar.

41. Cf. Dz 880.
42. Dz 880, 893; CIC, can. 856.
43. Dz 880, 893; CIC, can. 807.

En cuanto a *los demás sacramentos* de vivos, quien quiera recibirlos y se halle en pecado grave, le bastará hacer un *acto de perfecta contrición.*

Quien, de buena fe y con la disposición de someterse a Dios, aunque privado de la gracia santificante, se acerca a un sacramento de vivos, recibe la gracia.

Así, según la doctrina cierta y común de los teólogos, los sacramentos de vivos pueden *per accidens,* y sin que lo sepa el que los recibe, obrar como los sacramentos de muertos, es decir, como los sacramentos de la conversión[44].

f) La voluntad para los actos del culto

En la disposición a obedecer está necesariamente incluida la disposición para el culto. Esta disposición para salir al encuentro sacramental de Cristo se ha de cultivar, sobre todo, en la recepción de los sacramentos que imprimen carácter, y de la santa comunión. No se olvide que los sacramentos, por su acción, tienen la misión de consagrarnos al culto de Dios.

g) El agradecimiento

Si nuestras disposiciones son tales que nos deciden a abrazar la palabra transformadora del amor de Dios —y los sacramentos sólo obran si existe esa decisión—, entonces esa palabra todopoderosa que Dios nos lanza por las ondas de la gracia sacramental, nos introducirá en el diálogo definitivo.

La palabra sacramental que nos infunde la gracia exige que manifestemos a Dios nuestro agradecimiento, no sólo con palabras, sino, sobre todo, llevando una vida en conformidad con la gracia recibida en el sacramento. Nuestra vida ha de llevar entonces el sello de quien está en contacto sacramental con Cristo.

44. Respecto de la disposición necesaria para los sacramentos de muertos, esto es, para los de la conversión —bautismo y penitencia—, véase, en el tomo primero, *La conversión,* págs. 445ss.

h) La reviviscencia de los sacramentos recibidos infructuosamente

Muy consoladora es la doctrina de los teólogos respecto de la reviviscencia de los sacramentos, la cual se realiza cuando, por falta de la necesaria disposición, se ha recibido un sacramento de un modo *válido,* pero *infructuoso.* Ha de admitirse dicha reviviscencia para los tres sacramentos irrepetibles que imprimen carácter *(bautismo, confirmación y orden)* y para aquellos que no pueden repetirse sino pasado el tiempo normal de su eficacia *(matrimonio y extremaunción).* El fundamento más firme de esta doctrina es la consagración sagrada y cultual que confiere el sacramento válidamente recibido, pero que quedó infructuoso a causa del óbice. Dios, en su misericordia, no priva de la gracia necesaria para alguna misión o cometido al hombre a quien ha llamado y recibido en forma específica, válida e irrepetible, aun cuando en el momento de recibirlo se encuentre indispuesto para dicha gracia. Si Dios, conforme a su santísima voluntad, continúa pidiendo el cumplimiento de la misión dada, no ha de negar la gracia necesaria, siempre que el hombre, mediante la verdadera conversión, haga desaparecer el óbice a la eficacia de la divina gracia.

Pero si estos sacramentos han sido recibidos no sólo infructuosamente —por falta inculpable de las necesarias disposiciones— sino también indigna y sacrílegamente, es muy de temer que Dios, al conceder la reviviscencia, no conceda tanta gracia santificante y actual como tratándose de una simple falta de disposición adecuada. Aunque no hemos de olvidar que la divina bondad abraza con un amor infinito a quien se convierte seriamente, y lo galardona con gracias abundantes en la medida de sus disposiciones.

Respecto de la sagrada *eucaristía,* acaso pueda pensarse en una reviviscencia si se llega a la necesaria disposición (cuando menos a la contrición imperfecta) mientras aún están presentes en el pecho las especies eucarísticas [45].

En cuanto al sacramento de penitencia, no hay razones concluyentes para afirmar la reviviscencia de la gracia sacramental, después de recibirlo infructuosamente.

---

45. Véase, sin embargo, K. RAHNER, *Sendung und Gnade,* Innsbruck 1959, págs. 201-218, quien se pronuncia contra la tesis reinante de la presencia sacramental de Cristo *después* de recibida la sagrada comunión.

J. DE BACIOCCHI, *Les Sacrements, actes libres de Seigneur,* «Nouv. Rev. Théol.» 73 (1951) 681-706.

W. N. PITTENGER, *Sacraments, Signs and Symbols,* Chicago 1949.

J. D'AVIGNON, *Sous les voiles des sacrements,* Tournai 1949.

D. KOSTER, *Symbol und Sakrament,* «Die neue Ordnung» 2 (1947) 385-403.

E. BISER, *Das Christusgeheimnis der Sakramente,* Heidelberg 1950.

R. GRABER, *Christus in seinen heiligen Sakramenten,* Munich 1937.

H. KÜHLE, *Sakramentale Christusgleichgestaltung. Studie zur allgemeinen Sakramentenlehre,* Braunsberg 1943.

G. SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium,* Bonn ²1940.

HUGON, *Les sacrements dans la vie spirituelle,* Juvisy 1936.

A. DIACRE, *Les baptêmes en danger de mort. Traité théorique et pratique,* Lovaina 1951.

E. DORONZO O. M. I., *De baptismo et confirmatione,* Milwaukee 1947.

L. BOUYER, *Le baptême et le mystère de Pâques,* «La Maison-Dieu» 2 (1945) 29-52.

H. F. DONDAINE, *Le baptême est-il encore le «sacrement de la foi?»,* «La Maison-Dieu» 6 (1946) 76-88.

C. ZERBA, *Commentarius in decretum «Spiritus Sancti munera»,* Ciudad del Vaticano 1947 (sobre el decreto de 14-9-1946 acerca de la administración de la confirmación a los moribundos).

B. NEUNHEUSER O. S. B., *Taufe und Firmung (Handbuch der Dogmengeschichte,* tomo IV), Friburgo de Brisgovia 1956.

I. BACKES, *Die Sakramente als Zeichen Christi,* «Trierer Theol. Zeitschr.» 65 (1956) 329-336.

H. SCHILLEBEECKX, *Sakramente als Organe der Gottesbegegnung,* en *Fragen der Theologie heute* (editado por J. FEINER, F. BÖCKLE), Einsiedeln 1957, 319-335.

—, *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung,* Maguncia 1960.

J. HOFINGER y J. KELLNER, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission,* Innsbruck-Munich 1957.

C. KOROLEVSKI, *Liturgie in lebendiger Sprache,* Klosterneuburg 1958.

A. G. MARTIMORT, *Les signes de la nouvelle Alliance,* París 1959.

O. SEMMELROTH, *Wortverkündigung und Sakramentenspendung als dialogisches Zueinander,* «Catholica» 15 (1961) 43-60.

B. HÄRING, *Liturgische Frömmigkeit,* en *Die gegenwärtige Heilsstunde,* Friburgo de Brisgovia 1964, 341-378; versión castellana en preparación.

J. BRINKTRINE, *Reviviszenz und physische Wirksamkeit der Sakramente,* en «Theologie und Glaube» 54 (1964) 441-443.

K. RAHNER, *Piedad personal y piedad sacramental,* en: *Escritos de teología,* t. II, Taurus, Madrid 1961.

J. A. JUNGMANN, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte,* Ratisbona 1964.

L. LENTNER, *Volkssprache und Sakralsprache (bis zum Ende des Konzils von Trient),* Viena 1964.

J. GELINEAU, *Die Musik im christlichen Gottesdienst,* Maguncia 1965.

B. HÄRING, *Mit dem Konzil in eine neue Zeit,* Remscheid 1966, 11-53.

R. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes.* Munich 1966.

IV. SACRAMENTOS DE LA IGLESIA

Los sacramentos son esencialmente sacramentos de la Iglesia, dones de Cristo a su esposa, la Iglesia, dones de la Iglesia a sus hijos. Ellos son los que establecen la unión en la comunidad eclesiástica, que vive propiamente por los santos sacramentos. Por eso la administración de los santos sacramentos depende absolutamente del poder y de la autorización de la Iglesia y de sus reglamentaciones (ritos, etc.).

1. *La Iglesia, comunidad sacramental*

«Se construyó la Iglesia de Cristo por los sacramentos, que fluyeron de su costado abierto en la cruz»[46]. La santa Iglesia, única comunidad cultual agradable a Dios, tiene su fundamento principal en el sacrificio de Cristo en la cruz. El regalo de bodas más precioso que le hizo Cristo a la Iglesia al ofrecerse en la cruz, fue el santo sacrificio de la misa»[47] y la corona de los demás sacramentos, que giran a su alrededor. Sólo por los sacramentos podemos decir que la Iglesia es *santa, o sea que ha sido santificada y establecida para la santificación de la humanidad, y que es la sociedad de culto en la que Dios es honrado por Cristo desde la salida del sol hasta su ocaso.* La Iglesia es, mediante los santos sacramentos, el verdadero templo de Dios (Eph 2, 21; 2 Cor 6, 16; 1 Cor 3, 16), el hogar de la verdadera religión; es ella la asamblea o «congregación» santa, reunida a la llamada de Dios *(ekklesía)* para cantar las divinas alabanzas en unión con los que han sido santificados por Cristo. El fin último de la Iglesia es el mismo que el de Cristo, esto es, glorificar a la santísima Trinidad y conseguir que «*Dios sea todo en todo*» (1 Cor 15, 28). La Iglesia realiza, por medio de los santos sacramentos, la obra de santificación de sus miembros. Pero no hay santificación sin la consagración de la existencia a la gloria de Dios. Sobre la Iglesia descansa el Espíritu de santidad y de gloria. Dios depositó en ella su gracia y su gloria, para que, en nombre de toda la humanidad, le cantara el himno de la regeneración, de la redención.

---

46. ST III, q. 64 a. 2 ad 3.
47 Cf. Dz 938 y *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* art. 3.

La puerta de entrada a la Iglesia es el santo bautismo, por el que el hombre se hace miembro del «*reino sacerdotal*» (1 Petr 2, 9; Ex 19, 6; Apoc 1, 6). La salvación está únicamente en la Iglesia.

Con esto no queremos decir que fuera del cuerpo visible de la Iglesia católica no conceda Dios gracia alguna; pero sí que *toda gracia tiene su fuente y su punto de referencia no sólo en Cristo, sino también en su santa esposa, la Iglesia.* Y con el mismo aplomo hay que decir: si para alabar y honrar digna y convenientemente a Dios en este mundo se requiere una consagración y santificación, ésta sólo se encuentra en la Iglesia. El honor que, fuera de la Iglesia, pueda tributarse a Dios, sólo tiene peso y valor por su referencia a Cristo y a la Iglesia, que es su plenitud. Y todos cuantos reciben válidamente los santos sacramentos fuera de la Iglesia católica y cuantos, mediante ellos, pueden llevar vida santa, han de confesar que reciben una participación al regio sacerdocio de la Iglesia, porque los sacramentos son siempre y en todas partes sacramentos de la Iglesia. Aun aquellos que, sin haber recibido el signo visible de la gracia, han sido santificados por Dios, pertenecen, sin saberlo, a la Iglesia católica.

2. *El carácter social de los sacramentos*

Son los sacramentos esencialmente actos que introducen en la comunidad o ligan con ella. Esto se desprende inmediatamente de cuanto llevamos dicho. Porque si los santos sacramentos no son sino dones de la comunidad, y si aun la misma comunidad cultual no se comprende sino en función de los santos sacramentos, es claro que éstos son el santo lazo de unión de la comunidad. Por eso se pierde el que va solo, el individualista, el que sólo piensa en la salvación de su propia alma, el que aun para honrar a Dios quiere separarse de la comunidad, desoyendo atolondradamente la invitación esencial de los santos sacramentos.

Los sacramentos son un *imperativo social* para toda nuestra vida religiosa y moral, puesto que son en sí una realidad social. Son ellos el lazo interior que une entre sí a todos los miembros de la Iglesia. Por eso tienen la misión sagrada de fomentar la unidad y la corresponsabilidad de acciones y sentimientos. Estas ideas las ha expresado san Pablo con particular energía al hablar del bautismo (Eph 4, 6) y de la eucaristía (1 Cor 10, 16s).

La Iglesia está fundada en una misteriosa solidaridad del Salvador con los redimidos. Los sacramentos, al unirnos en la redención obrada por Cristo, nos llaman a trabajar conjuntamente en nuestra salvación, formando una

unión tal que ya no viva cada uno para sí, sino para los demás, y todos para la comunidad.

Los sacramentos fundan la comunidad y postulan el espíritu comunitario, primero en relación con el culto y luego en la solidaridad de la salvación (corresponsabilidad). *Quien, por los sacramentos de la Iglesia, recibió la gracia que lo santifica, ha de tener presente que asegurará mejor su propia salvación si considera la gracia recibida como un encargo de apostolado en bien de la comunidad, sobre todo en bien de sus miembros más débiles.*

Y porque los santos sacramentos son como la levadura que debe saturar toda nuestra vida, *deben tener un influjo social en las cosas humanas.* El que ha comido del pan del amor divino, que pertenece a la comunidad, aquel a quien la santa madre Iglesia ha dado de beber la sangre de su divino esposo, ofrecida en sacrificio, no puede ya aferrarse a sus riquezas materiales, ni conservar lo superfluo, viendo la miseria del prójimo.

Todos los sacramentos son signos de una comunidad santa, signos que esencialmente nos ligan y nos obligan.

El *bautismo* es el signo de la alianza, *la marca de familia.* Por él se nos transmiten todos los derechos filiales, especialmente el de participar en la sagrada eucaristía y el de recibir los demás sacramentos; pero por él también se nos imponen nuestras obligaciones en la Iglesia. «Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos... hemos bebido del mismo Espíritu» (1 Cor 12, 13). Ante el único bautismo en Cristo pierde todo su poder cuanto en el orden natural pudiera separarnos (cf. Gal 3, 27; Eph 4, 2-6).

Por la *confirmación* se nos da el Espíritu, que nos mantiene unidos a la comunidad santa, y al mismo tiempo «el poder y la obligación cuasi oficial» de dar testimonio de la fe[48] y de ocuparnos públicamente de las cosas del reino de Dios. El mismo Espíritu, con ser uno, es el que multiplica los dones para la edificación del único cuerpo, que es la Iglesia (1 Cor 12, 4-12). La «ley del Espíritu que da vida en Cristo Jesús liberta de la ley del pecado», es decir, de la solidaridad de la perdición, de la *hamartía,* precisamente mediante la solidaridad de la salvación en la Iglesia.

48. ST III, q. 72 a. 5 ad 2.

Las *sagradas órdenes,* junto con la santidad sacerdotal que imponen, no son otra cosa que un servicio divino en el altar y en toda la vida, en bien de la comunidad. El sacerdote no ha de buscar su propia gloria, sino que todo su afán ha de ser cumplir una divina misión en servicio de sus hermanos. La oración sacerdotal de Cristo culmina en la súplica por la unión y concordia de sus apóstoles y de sus discípulos, para que así el mundo llegue a la fe en Él, como enviado del Padre (Ioh 17, 6-19). La unidad y la solidaridad salvífica de los fieles, de los que por su palabra llegan a la fe, debe proceder del sacerdocio (Ioh 17, 20-24).

La *celebración comunitaria de la fracción del pan* en la mesa del divino amor establece entre nosotros una sublime consanguinidad, con el mandato de amarnos con un amor abnegado y pronto al sacrificio, y de conservar una unidad indestructible. No es mera coincidencia el hecho de que Cristo promulgue, precisamente en la última Cena, el nuevo mandamiento de amarnos mutuamente como Él nos ha amado (Ioh 15, 12), ni el de que allí mismo pida la concordia y solidaridad de los suyos. «El pan que partimos» establece la comunidad con el cuerpo de Cristo. «Porque el pan es *uno solo,* somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (1 Cor 10, 16s).

El *sacramento de penitencia* rompe las cadenas del pecado, pero obliga a una saludable y agradecida reparación. El cristiano pecador ha faltado no sólo contra Dios, sino también contra la Iglesia, comunidad de culto y de salvación. Por eso, *junto con la palabra del divino perdón,* se le impone la santa obligación de ofrecer una reparación que valga también ante la comunidad y que cure las heridas que infirió a la Iglesia y a sus hermanos.

Por la *unción de los enfermos* ofrece la Iglesia sus cuidados maternales a sus hijos enfermos, y les proporciona su auxilio poderoso en la hora más angustiosa. Además, presenta a Cristo, sumo sacerdote, la aceptación de los sufrimientos y la muerte, para que los una a los suyos redentores.

El sacramento del *matrimonio* establece una unión indisoluble y santificadora en el amor legítimo que se profesan dos personas, formando así una comunidad que es un retoño del tronco de la Iglesia. Ésta espera los frutos de esa unión, para llevarlos al baño de la regeneración, en donde nacen sus hijos. El matrimonio impone a quienes santifica una responsabilidad no sólo mutua, sino también referente a toda la Iglesia.

Si los cristianos viviéramos según los deberes que imponen los sacramentos y por la fuerza que ellos comunican, la Iglesia sería realmente el común recinto de la divina alabanza, del amor comunitario, de la responsabilidad social.

¿Y por qué no habríamos de colocar toda la vida y la actividad humana en sus relaciones con nuestros semejantes bajo la luz de estas realidades sobrenaturales, elevándonos sobre las simples exigencias de la naturaleza? Bien está que en nuestras relaciones y negocios con los no cristianos, en nuestra vida social con ellos, nos contentemos con observar los principios de orden natural. Pero tratándose de nuestro comportamiento privado y de la última y fundamental orientación de nuestra conducta, no deberíamos relegar a segundo plano ni las fuerzas ni las leyes de la vida de la gracia, para apoyarnos únicamente sobre las naturales. Éstas, por otra parte, no pueden comprenderse ni cumplirse bien, sino considerándolas bajo la luz de la revelación, toda vez que Dios las colocó bajo su influjo. Hay que reconocer, pues, que los sacramentos, especialmente los que imprimen carácter, nos imponen una misión social no sólo en el campo estrictamente eclesiástico, sino también en nuestra vida pública general. Esa misión es como una participación en la misión que la Iglesia ha recibido de santificar la creación entera.

¿No son los santos sacramentos, y muy en particular la sagrada eucaristía, «signo de unión, lazo de amor y expresión de concordia»? [49].

Preciso es, por tanto, que, en la manera de celebrarlos y administrarlos, se haga resaltar lo mejor posible su imperativo social y su carácter comunitario [50].

3. *Los sacramentos son para los fieles*

Los sacramentos están destinados únicamente a los miembros de la comunidad de la Iglesia, puesto que son signos de la asamblea católica del culto.

49. Dz 882. *Constitución sobre la sagrada liturgia*, art. 26-32.
50 Cf. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947), pág. 566; *Constitución sobre la sagrada liturgia*, art. 21.

a) El bautismo, puerta de entrada en la Iglesia

Tienen derecho al bautismo todos los que poseen la sincera voluntad de hacerse miembros de la Iglesia y de vivir como tales. Por eso, para el bautismo de los niños aún no llegados al uso de razón, la Iglesia pide ciertas garantías de que serán educados católicamente. Por el mismo motivo, *fuera del peligro de muerte*, no se los ha de bautizar, sino con consentimiento al menos de uno de sus padres, o de sus tutores [51]. No sería oportuna, sin embargo, una interpretación demasiado rigorista del principio que manda asegurar la educación católica como condición para el bautismo, pues así podrían morir muchos niños sin bautizar o por lo menos en no pocos casos disminuiría grandemente la posibilidad de que reciban una educación católica [52].

Conforme a un principio muy antiguo en la Iglesia, no se bautiza a los niños contra la voluntad de sus padres o tutores; pero llegados aquéllos al uso de razón pueden, con toda independencia, decidir sobre este negocio fundamental y, por lo mismo, si lo piden seriamente, pueden ser bautizados, aun contra la voluntad de sus padres [53]. Sería una gran injusticia negarles el bautismo.

Todo bautizado, sea quien sea el ministro de su bautismo, pertenece de derecho a la Iglesia católica, pues el bautismo es el signo del pacto con la única verdadera esposa de Cristo. La consecuencia de esta verdad es que a los niños bautizados por herejes, aun cuando sean hijos de herejes, no se les impone conversión alguna propiamente dicha, a no ser que se hayan apartado de la Iglesia por un acto propio y responsable. Según el derecho eclesiástico, «antes de los catorce años no son considerados como acatólicos, ni siquiera en el fuero externo, y pueden ser admitidos en la Iglesia católica, aun sin abjuración formal o absolución de censuras» [54].

Esta regla es práctica cuando un hijo de herejes, a causa de la oposición de sus padres, o de la ley civil, no puede ser inscrito como católico, a pesar de que prácticamente lleva vida católica y hace esperar que, ayudándole, permanecerá hijo fiel de la Iglesia. Sería, pues, una clamorosa injusticia el negar los sacramentos a un niño que, habiendo recibido el «único bautismo»

51. CIC, can. 750, 751.
52. Cf. «Directoire pour la pastorale des Sacrements», del episcopado francés, n.° 15.
53. ST III, q. 68 a. 10; CIC, can. 745 § 2, 2.
54. VERMEERSCH, S. I., «Periodica» 18 (1929) 143; *Theol. mor.* II, n.° 38 y 41.

y confesando la «única fe» (Eph 4, 5), pertenece en realidad a la única verdadera Iglesia, pero que tiene el inconveniente de no estar registrado en los libros católicos, a consecuencia de una fuerza mayor hostil. Pero no negamos que la prudencia cristiana es la que ha de dictar el proceder en cada caso.

b) Administración de sacramentos a los no católicos

En la celebración y recepción de los sacramentos, se expresa la unidad del pueblo de Dios en la Iglesia única. De aquí que para la celebración común de los sacramentos con comunidades no católicas y sobre todo para la administración de los mismos sacramentos a personas pertenecientes a Iglesias separadas tiene validez el precepto de la veracidad que corresponde al realismo sacramental. No es posible mediante la celebración comunitaria de los grandes signos de la unidad de fe y de culto representar comunidad alguna si, por otra parte, sigue existiendo separación. El deseo de esta celebración comunitaria es, sin embargo, expresión íntima del anhelo de unidad de la cristiandad. El primer paso importante son la oración en común y el culto oral en ocasiones especiales. «Tales preces comunes son medio muy eficaz para conseguir la gracia de la unidad, y expresión genuina de los vínculos con que aún están unidos los católicos con los hermanos separados... No es lícito considerar la comunicación en las funciones sagradas *(communicatio in sacris)* como medio que pueda usarse indiscriminadamente para restablecer la unidad de los cristianos» [55]. Cuando se trate de proclamar la unidad, en lo futuro se procurará cada vez en lo tocante a la comunicación en las funciones sagradas no dar un paso adelante que no se corresponda con los progresos registrados en el camino hacia la unión de los cristianos. El total restablecimiento de la unidad eucarística es la culminación y corroboración que esperamos. Entretanto, en vista del acercamiento entre el papa y los representantes supremos de las Iglesias ortodoxas, resulta ahora posible administrar recíprocamente los sacramentos en los casos en que no es posible conseguir un sacerdote de la propia comunidad; para esto, naturalmente, hay que atenerse a las normas respectivas de la sede apostólica y de las conferencias episcopales [56].

Respecto, pues, de la *administración de los santos sacramentos a los no católicos,* creemos que pueden señalarse los casos y

55. *Decreto sobre el ecumenismo,* art. 8
56 L. c., art. 8 y 15.

reglas siguientes, que por lo demás no han de aplicarse ciega e inconsideradamente. La prudencia exige considerar cada caso particular, para conocer lo que requiere el bien particular y general de los extraviados, y, sobre todo, para que la administración de los sacramentos redunde en testimonio *de la fe y de la caridad de la verdadera Iglesia.*

1) *En peligro de muerte*

a) A los acatólicos que *han perdido el conocimiento* ha de administrárseles el santo bautismo, bajo condición, y eventualmente también la absolución sacramental y la extremaunción, cuando hay una *fundada esperanza* de que dichos sacramentos les pueden alcanzar la salvación. El escándalo que ello podría causar puede evitarse generalmente advirtiendo que al obrar así se presupone la disposición de aceptar la fe, y en atención al amor maternal de la Iglesia.

Como anota el padre A. Vermeersch, es probable la opinión de que para recibir válidamente el bautismo es suficiente el *votum baptismi* implícito en toda contrición sincera, la cual incluye realmente la disposición de abrazar la voluntad de Dios y de aceptar la gracia [57].

b) Si se trata de personas que están en peligro inmediato de muerte, pero que *aún están conscientes* y pueden manifestar su voluntad, preciso será examinar si su separación de la Iglesia católica es consciente y voluntaria o no:

«*Si no es consciente,* se les puede administrar todos los sacramentos que quieran y puedan recibir dignamente» [58]. Siempre, como es natural, *remoto scandalo.*

Si es consciente, en principio habrá que manifestarle con toda claridad que el sacerdote católico no puede administrarle los sacramentos sino en el caso de que esté dispuesto a abrazar la Iglesia católica según permitan las circunstancias.

A veces puede temerse con razón que tal declaración perturbe una conciencia que hasta entonces era de buena fe, con el consiguiente peligro para su salvación eterna. En tal caso se le pueden administrar los sacramentos, aun el de la sagrada eucaristía, siempre que la administración no pueda diferirse sin el mencionado peligro [59]. A aquellos que con auténtico espíritu de ecumenismo sirven a la unidad de la Iglesia, y así confiesan dicha unidad, pueden también administrárseles, en peligro de muerte, los sacramentos que deseen recibir, si bien en tal caso se tendrá en cuenta evitar el escándalo.

2) *Fuera del peligro de muerte*

a) A aquellos cuya separación es consciente, aunque tuvieran buena fe, no se les pueden normalmente administrar los sacramentos si no se incorporan a la Iglesia.

57. «Periodica» 18 (1929) 127ss.
58. Vermeersch, l. c., pág. 147.
59. L. c.

b) «A quienes *no han caído en la cuenta de que están separados* de la Iglesia católica y se consideran buenos cristianos, propiamente, según el derecho divino, y en términos generales, no hay por qué advertirles que su secta está separada de la verdadera Iglesia... Mas habitualmente conviene advertirles la obligación que tienen de afiliarse a la verdadera Iglesia, y esto se ha de hacer para impedir que cunda el escándalo, o el indiferentismo. A veces será preferible no inquietar a los cismáticos que viven en países donde no hay comunidad católica y que de buena fe practican la religión dentro de su secta. Este caso puede verificarse cuando se prevé que después de haberles hecho comprender su error y de haber conseguido su conversión *formal,* van a encontrarse luego en la necesidad o bien de pecar, asistiendo a los servicios religiosos de los cismáticos, o bien de privarse de todo culto» [60].

Así escribía un moralista abierto al diálogo, cuando el ecumenismo era todavía prácticamente desconocido. Hoy no solamente hay que corregir muchos puntos del diccionario. Vistos los actuales acontecimientos de la historia de la salvación, no debe llamarse «sectas» a las iglesias ortodoxas y a las iglesias nacidas de la reforma protestante que hoy participan activamente en los esfuerzos ecuménicos por la unidad, sino también adoptar una postura más flexible que tenga en cuenta los nuevos acontecimientos obrados maravillosamente por Dios en el camino de la unidad. La interpretación de los signos del tiempo mediante directrices generales corresponde, precisamente por el deseo de unidad, al papa para toda la Iglesia, y a los episcopados para las circunstancias especiales de los distintos países [61].

En casos aislados de carácter más bien personal y que no trascienden más allá de lo meramente individual, el sacerdote puede asumir cierta responsabilidad, en alivio de su obispo. Pongamos, a modo de ejemplo, el caso de un miembro de una Iglesia separada, que trabaja con los mejores deseos para la unión y solicita de un sacerdote católico la absolución sacramental; su conciencia le dice que debe servir a la unidad permaneciendo en su puesto, sin abandonar la nave que apunta hacia el puerto de la unidad; sufre porque está persuadido de que los pastores de su comunidad no han recibido legítima consagración o si la recibieron es dudosa, y desearía participar de la gracia del sacramento, pero evitando toda ocasión de escándalo. De todos modos, la decisión definitiva dependerá de las circunstancias de cada caso.

Criterios principales para las decisiones, aun en casos extraordinarios, serán: la verdad de que los sacramentos son tanto expresión como exigencia de comunidad de fe y de culto en la única Iglesia visible de Cristo, así como también prueba de la voluntad de la Iglesia de servir en todo al gran deseo del Señor de «que todos sean uno». El desarrollo del ecumenismo no debe verse turbado ni por inflexibilidad que se adhiere a determinaciones tomadas en circunstancias muy diversas, ni por imprudencias que podrían dar apariencia de indiferentismo.

Creemos que la norma de conducta que se ha de seguir aun en las más extraordinarias circunstancias es esta verdad, a saber, que los sacramentos de la Iglesia son *la expresión de la única verdadera*

60. L. c., pág. 145.
61. *Decreto sobre ecumenismo,* art. 8.

comunión de culto, la de la Iglesia católica; son la manifestación de su fe y de su amor. Si la Iglesia, al tiempo que rechaza radicalmente todo indiferentismo, vuela en ayuda de los no católicos, cuando yerran inculpablemente y se encuentran en un caso de especial necesidad, da entonces la prueba más patente de que los sacramentos son signos de la única santa comunión de culto, de fe y de amor, por medio de estos sacramentos va la Iglesia al encuentro de todos aquellos que, dando oídos al clamor más íntimo de sus almas, abren los brazos para abrazar el signo y recibir los frutos de la verdadera Iglesia.

Estas consideraciones no impiden que, en países afortunadamente católicos casi en su totalidad, la conducta de los sacerdotes pueda ser más estricta.

4. *Exclusión de la comunión con la Iglesia*

El castigo más riguroso que inflige la Iglesia a los miembros perturbadores de la comunidad es la *exclusión de la participación a los sacramentos,* o sea, *la excomunión.* Pero la Iglesia, por su gran clemencia y solicitud por sus miembros, sólo aplica este castigo como *pena medicinal;* y lo levanta tan pronto como el pecador se arrepiente sinceramente, y cuando, para probarlo, hace todo lo que está en su mano para reparar los daños causados, por ejemplo, en lo referente a la educación católica de sus hijos. En el derecho canónico se explica más al pormenor cuanto se refiere a la excomunión y demás penas eclesiásticas.

5. *Apartamiento de los indignos*

Quien ha deshonrado gravemente a la Iglesia con una *vida escandalosa,* o con un crimen que haya llegado a ser del dominio público, puede, conforme al derecho eclesiástico, ser apartado de los sacramentos, si no está dispuesto a *reparar el escándalo.*

En muchos casos la Iglesia se contentará con la recepción piadosa y humilde de los santos sacramentos, considerándola como acto de reparación del escándalo. Pueden presentarse casos en que el pecador, estando realmente arrepentido, no pueda, sin inconveniente, recibir públicamente los sacramentos (por ejemplo, cuando dos personas sólo han contraído matrimonio civil, pero viven realmente en continencia). En tal caso pueden ir a recibir los sacramentos en un lugar donde no sean conocidos; así el bien común no padecerá menoscabo.

Cuando un pecador oculto pide ocultamente la sagrada comunión y el sacerdote sabe que no ha recibido el sacramento de penitencia o que no se le podía dar la absolución, hay que rechazarlo, aunque sin mengua de su buena reputación. El sacerdote no puede para ello servirse de lo que ha sabido sólo por la confesión. Públicamente sólo pueden rechazarse los excomulgados, los públicos pecadores y aquellos sobre quienes ha caído el entredicho [62].

6. *Cualidades del ministro de los sacramentos*

Puesto que en la administración solemne de los sacramentos el ministro es representante e instrumento de la Iglesia, debe reunir ciertas condiciones:

a) Unión externa y también interna por la gracia al cuerpo místico de Cristo; *b)* intención que lo asimile, en su actuación instrumental, a la fuente de los sacramentos, que es Cristo, y a la Iglesia; *c)* poder eclesiástico; y *d)* observancia de los ritos de la Iglesia.

a) Ser miembro del cuerpo místico

El ministro de los sacramentos tiene que ser miembro vivo del cuerpo místico de Cristo y de su única Iglesia visible.

Es, de todos modos, válida la administración de los sacramentos por parte de no católicos, así como también la administración del bautismo por una persona no bautizada, cuando tienen la intención de hacer lo que hace Cristo y la Iglesia. Todo sacerdote, aunque esté separado de la Iglesia, puede celebrar la santa misa y administrar los sacramentos válidamente, con tal que realice las condiciones establecidas por Cristo y por la Iglesia.

En circunstancias normales no le está permitido al católico recibir los sacramentos de la Iglesia de manos de un sacerdote no católico. Aquí se trata de algo más que de una mera prohibición positiva, pues los sacramentos son signos de la unidad de la Iglesia. Ahora bien, si en circunstancias excepcionales hubiera un católico de renunciar por largo tiempo al consuelo de los sacramentos, su recepción de manos de un sacerdote de una iglesia separada, pero que animada de espíritu ecuménico, marcha por el camino de la unidad, no incluirá ni expresión de indiferentismo ni apariencia de menosprecio de la unidad de la Iglesia, ni por consiguiente contradirá el realismo de los sacramentos. Respecto a los enfermos en trance de muerte, ya antes del concilio estaban en vigor normas liberales en relación a los sacerdotes de las Iglesias de Oriente, separadas de Roma. El *Código de Derecho Canónico* [63], que a todo sacerdote válidamente consagrado —sin excluir a este propósito a los sacerdotes no católicos— concede pleno poder de absolver

62. Cf. CIC, can. 855.
63. Cf. CIC, can. 882.

en peligro de muerte, admite una interpretación benigna, al menos para la absolución sacramental [64]. Ahora bien, si en un caso semejante es lícito recibir la absolución de un sacerdote ortodoxo, también será lícito recibir la comunión de manos del mismo sacerdote, puesto que la absolución se ordena a la comunión.

No han de recibirse los santos sacramentos fuera del peligro de muerte de manos de sacerdotes excomulgados, una vez que se haya pronunciado la sentencia condenatoria. Tampoco es ministro apropiado de los sacramentos el sacerdote públicamente escandaloso, cuyo ministerio se hace, por lo mismo, gravemente pecaminoso. El pedírselos no redunda en gloria de la Iglesia, ni de los sacramentos, sino que implica una cooperación, por lo menos material, la cual no es lícita sino en casos de verdadera necesidad. En esta materia es preciso atender al principio general de que no sólo podemos, sino que debemos tener por buenas a las personas si no hay pruebas de su maldad. Una concepción demasiado estrecha en esta materia nos llevaría a ser jueces excesivamente severos.

Por lo demás, la contradicción resulta flagrante, cuando el que ha sido consagrado como ministro de la Iglesia pretende actuar como instrumento de santificación, sabiéndose privado de la gracia y no esforzándose en recuperarla.

b) Intención del ministro

El ministro de los sacramentos es un instrumento racional de Cristo y de la Iglesia; por eso sólo administrará válidamente los sacramentos si tiene la voluntad de obrar como tal. La asimilación ministerial con la fuente principal de los sacramentos se llama «intención», o sea voluntad de *realizar lo que Cristo y la Iglesia tienen intención de hacer,* o simplemente tener la voluntad de obrar según la intención de la Iglesia.

Se presume siempre que la intención corresponde a la acción exterior. «En las palabras que pronuncia (por ejemplo, yo te bautizo...) ya se expresa la intención de la Iglesia, lo que basta para la perfección del sacramento, a no ser que el ministro exprese exteriormente lo contrario...» [65]. Por eso, el sacerdote no ha de sentir inquietud acerca de la validez de algún sacramento porque haya sufrido alguna distracción al administrarlo, si, según las circunstancias, su acción no puede considerarse como un simple ejercicio de rúbricas, y si en su interior no ha excluido expresamente la intención.

64. Aquí cabe preguntarse si Vladimir Soloviev anuló o no su adhesión a la Iglesia católica al confesarse, antes de morir, con un sacerdote ortodoxo, y al recibir de él la santa comunión. Véase a este respecto VLADIMIR SZYLKARSKY, *Solowjew und die katholische Kirche,* en «Die Orientierung» 18 (1954) n.° 4, pág. 39ss. Hay que tener en cuenta que muchos que están separados de la santa sede por circunstancias meramente externas, políticas o de cualquier otra índole, no son cismáticos según el sentimiento. Si en una extensa región, la Iglesia católica sólo se halla representada por estas iglesias separadas de un modo meramente externo, en la recepción de los sacramentos en tales comunidades no hay ninguna manifestación contra la unidad de la única Iglesia católica.
65. ST III, q. 64 a. 8 ad 2.

Lo más conveniente es, desde luego, tener la intención actual, junto con la atención actual a la acción sagrada; mas, para la validez, basta la intención habitual, junto con la exacta realización exterior, lo cual garantiza la eficacia del sacramento *(virtualitatem intentionis)* [66]. Ni siquiera impide la validez de los sacramentos el que el ministro no crea personalmente, o admita algún error, con tal de que tenga la intención de hacer lo que hace la *Iglesia de Cristo;* pues «el ministro de los sacramentos obra en nombre de toda la Iglesia, cuya fe suple lo que falta a la fe del ministro» [67]. Por este aspecto parece que no puede haber causa real de inquietud para el sacerdote, por más que deba tener presente que, como ministro de los divinos misterios, está obligado a proceder siempre como instrumento consciente de Cristo y de la Iglesia.

c) Poder eclesiástico

Cualquier persona puede administrar válidamente el *bautismo.* En caso de necesidad (peligro de muerte de un niño o de un catecúmeno; y fuera del peligro de muerte, cuando deban esperarse semanas hasta tener a un sacerdote) [68], *todo católico* tiene dicho poder, y ha de considerar como *sagrado deber de religión y de caridad el no dejar morir a nadie sin este divino auxilio,* cada vez que quepa esperar que el paciente es capaz de recibir la gracia del sacramento.

El *sacramento del matrimonio* se lo administran a sí mismos *los desposados cristianos.* También para este sacramento se requiere el poder de la Iglesia; la prueba es que para su validez se requieren ciertas condiciones por ella establecidas (presencia del párroco competente, de dos testigos de la Iglesia, y ausencia de impedimentos dirimentes).

Mediando una causa importante, un diácono puede *administrar solemnemente el bautismo y la comunión* [69]. Para la administración del sacramento de la penitencia se requiere, además del *poder de orden* sacerdotal, el de *jurisdicción* [70], ya que aquí se trata de manera especial del ejercicio del poder pastoral eclesiástico por el acto de reconciliación con Dios y con la Iglesia. En las reglas sobre esta materia es fácil advertir el cuidado maternal de la Iglesia que autoriza la libre elección del confesor y que da jurisdicción a cualquier sacerdote sobre los que se encuentran en peligro de muerte [71], y que en los casos de error común, o de duda acerca de la jurisdicción, suple de antemano y por ministerio de la ley su falta eventual [72].

---

66. L. c ad 3.
67. ST III, q. 64 a. 9 ad 1.
68. Cf. S. C. de Prop. Fide 21-1-1788, n.° 593; 11-9-1841, n.° 939.
69. Cf. CIC, can. 741, 845, § 2.
70. Dz 903
71. CIC, can. 882, 884, 2252.
72. CIC, can. 209, 207.

El *sacramento del orden,* y normalmente el de *confirmación,* sólo puede administrarlos el obispo consagrado [73]. Cierto es que, en peligro de muerte, en virtud de un poder especial concedido por el Sumo Pontífice, ora por concesión individual, ora por gracia general, un simple sacerdote podría administrar la confirmación. Recientemente se ha concedido a los párrocos y a quienes hacen sus veces la facultad de confirmar feligreses en peligro de muerte, si no es posible llamar al obispo [74]. Para los países de misión existen aún facultades más amplias [75]. Fuera de estos casos, sería inválida la confirmación administrada por un simple sacerdote. Por aquí se ve hasta qué punto los sacramentos de Cristo están sometidos, en sus pormenores, a la regulación de la Iglesia.

d) Observancia de los ritos

El ministro de los sacramentos está obligado en conciencia a observar los ritos prescritos por la Iglesia. No los puede, pues, tomar y dejar a su antojo; porque ha de saber que, en esta materia, la única autoridad competente es la de la Santa Sede. Todo lo que respecta a la administración de los sacramentos y al culto exterior ha sido encomendado por Cristo a su esposa, la Santa Iglesia, a través de la cual prolonga Él su función sacerdotal [76].

Así, el acto del individuo sólo será acepto a Dios en la medida en que se ajuste a la voluntad de Cristo y de su Iglesia, considerándose como su instrumento. Se oponen a ello tanto el obrar a capricho como el proceder mecánicamente.

Además de *cuidar su válida administración,* el sacerdote tiene que poner especial empeño en *que la celebración de los sacramentos sea digna y piadosa, de manera que despierte la piedad de los fieles.* Preciso es, pues, que cada acción y cada gesto litúrgico vaya penetrado del santo respeto que inspira el pensar que realiza un misterio divino, con Cristo y por Cristo, y del cuidado por el bien de los fieles, de los que él es el santo «corego» y portavoz. Mucho mayor cuidado se ha de poner en esta piedad y devoción que en la minuciosa observancia de rúbricas de poca importancia.

Evidentemente que en el seminario y después de él es preciso adquirir y mantener un exacto conocimiento de las rúbricas y ritos, pero no hay que convertir ese cuidado en obsesión, con el peligro de descuidar otras

---

73. Dz 873.
74. AAS 38 (1946) 349; 40 (1948) 422.
75. AAS 40 (1948) 41.
76. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 83, cf. Dz 856; CIC, can. 818.

obligaciones sacerdotales más importantes. Las severas amonestaciones de moralistas y canonistas se encaminan, con razón, sobre todo contra la arbitrariedad, la negligencia y la falta de orden y limpieza.

La atención principal ha de prestarse a cuanto atañe a la validez; luego, a las palabras y gestos, que por su especial simbolismo y significado tienen particular importancia. Piénsese, por ejemplo, en la mezcla de agua y vino en el ofertorio. Todas las palabras y acciones han de estar cargadas de sentido y significado.

Es sentencia común de los moralistas que, además de las rúbricas que obligan en conciencia *(preceptivas)*, las hay meramente *directivas*, que sólo obligan en cuanto son necesarias para asegurar la digna y armoniosa ejecución de los sagrados ritos. Además, los decretos de la Congregación de Ritos han de interpretarse conforme a los principios del derecho, y no pocos de dichos decretos han caído en desuso a causa del desarrollo viviente de la Iglesia. Estaría fuera de razón tratar de frustrar cualquier sincero esfuerzo por hacer más fructuosa la liturgia, echando mano de cualquier anticuado decreto de la Congregación de Ritos. El espíritu y la letra de la *Constitución sobre la sagrada liturgia* del concilio Vaticano II nos muestran cómo quiere la Iglesia que se entiendan y se expongan las rúbricas: no como coerción que sofoca todo impulso y toda vida propios, sino como subsidios para una realización digna por la que la Iglesia como comunidad de salvación se hace visible y los fieles son movidos a adherirse a la acción litúrgica. Lo que el decreto sobre la formación sacerdotal dice en general acerca de la interpretación del derecho canónico, a saber, que en ésta hay que atender al misterio de la Iglesia[77], tiene también aplicación de modo especial para las rúbricas. Semejante modo de ver sitúa las circunstancias y exigencias particulares de una comunidad parroquial o de todo un territorio por encima de las regulaciones particulares que no atañen a la esencia de la acción litúrgica. Pero, por otra parte, exige también del liturgista que la interpretación «abierta» de las rúbricas y regulaciones no le haga olvidar que más allá de su propia parroquia hay su diócesis y la misma Iglesia universal.

O. Cullmann, *Le Baptême, agrégation au Corps du Christ*, «Dieu Vivant» 11 (1948) 45-66.
R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie*, Munich 1950.
Y. Congar, *L'Eucharistie et l'Église de la nouvelle alliance*, «Vie Spir.» 82 (1950) 347-372.
A. Grail, *Eucharistie, Sacrement de la charité, dans le Nouveau Testament*, «Vie Spir.» 85 (1951) 369-387.
A. Poyer C. M., *A propos de «salva illorum substantia»*, «Divus Thomas» 56 (1953) 39-68.
P. Bayart, *Les sacrements dans la vie de l'Église*, París 1947.
F. Rambaldi S. I., *L'oggeto dell' intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII*, Roma 1944.

77. *Decreto sobre la formación sacerdotal*, art. 16.

R. Baccari, *La volontà nei sacramenti (de intentione ministri)*, Milán 1941.
A. Chanson, *Pour mieux administrer Baptême, Confirmation, Eucharistie, Extrême Onction*, Arras 1952.
A. M. Roguet, *Sévérité ou vérité dans l'administration des sacrements*, «La Maison-Dieu» 6 (1946) 92-106.
O. Semmelroth S. I., *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort del Main 1953.
Directoire épiscopal *pour la pastorale des sacrements à l'usage du clergé*, París 1951.
J. Giblet, *Le baptême, sacrement de l'incorporation à l'Église selon saint Paul*, «Lumière et Vie», mayo 1956, 83-90 (todo el fascículo).
B. Häring, *Eficacia de la liturgia en orden a la comunidad*, en *El mensaje cristiano y la hora presente*, Herder, Barcelona 1968, 419-434.
—, *La importancia de los sacramentos para la vida de la comunidad*, ibid. 305-315.
K. Algermissen, *Das «Sakrament» im ökumenischen Gespräch*, «Münchener Theol. Zeitschr.» 9 (1958) 296-298.
L. Renwart, *L'intention du ministre des sacrements, problème mal posé*, «Nouv. Revue Théol.» 91 (1959) 469-488.
E. Walter, *Fuentes de santificación*, Herder, Barcelona 1959.
A. Adam, *La confirmación y la cura de almas*, Herder, Barcelona 1962.
K. Rahner, *Iglesia y sacramentos*, Herder, Barcelona 1965.
R. Egenter, *Das sentire in ecclessia im liturgischen Vollzug*, en *Liturgie. Gestalt und Vollzug* (miscelánea en honor de J. Pascher), Munich 1963, 82-97.
H. Heitmeyer, *Sakramentenspendung bei Häratikern und Simonisten nach Huguccio. Von den «Wirkungen» besonders der Taufe und Weihe in der ersten Causa seiner «Summa super Corpore Decretorum»*, col. «Analecta Gregoriana» 132, Roma 1964.
M. Löhrer, *Die Feier des Mysteriums der Kirche*, en *Handbuch der Pastoraltheologie* I, 287-323, Friburgo de Brisgovia 1964.
H. Volk, *Theologische Grundlagen der Liturgie*, Maguncia 1964.
F. Pöggeler, *Seelgorge, Sakrament und liturgie im Leben der Erwachsenen*, en «Lebendige Seelsorge» 16 (1965) 177-187.
E. Fastenrath, *Die liturgische Erneuerung und die allgemeine katholische Erneuerungsbewegung im 19. un 20. Jahrhundert*, en «Münchener Theologische Zeitschrift» 16 (1965) 1-12.
A. de Villalmonte, *Teología del bautismo*, Herder, Barcelona 1965.
—, *Teología de la confirmación*, Herder, Barcelona 1965.
B. Häring, *La nueva alianza vivida en los sacramentos*, Herder, Barcelona 1967.

V. Los sacramentos, medio de salvación. Obligación de recibirlos

Los sacramentos tienen por finalidad la santificación de nuestra vida. Ellos, en efecto, nos introducen en la nube luminosa de la gloria de Dios y nos predican que tenemos que buscar

nuestra salvación en la glorificación de Dios; ellos orientan nuestra vida hacia Cristo y su acción redentora, y nos hacen comprender que no podemos salvarnos sino incorporándonos a Cristo y a su acción eficazmente redentora; por ellos tomamos parte en la obra cultual de la Iglesia; por ellos, en fin, formamos parte de la Iglesia y recibimos una misión eclesiástica.

Los sacramentos son medio de nuestra salvación, precisamente porque no nos concentran egoísticamente sobre nosotros mismos, haciéndonos pensar sólo en nuestra propia salvación, sino que nos hacen ver que nuestra salvación está en *santificarnos* en Cristo y en la Iglesia *para gloria de Dios.* Éste es el profundo sentido en que decimos de los sacramentos que son «medios de salvación».

Pero al mismo tiempo que medios de salvación, los sacramentos son también remedio de nuestra debilidad.

Por eso la *obligación de recibir los santos sacramentos,* que nunca ha de mirarse como un seco imperativo, está fundada en la graciosa voluntad de Dios de santificar con ellos nuestra vida y la del mundo entero, en cuanto de nosotros dependa, remediando al mismo tiempo *nuestra propia debilidad* para ser capaces de recorrer el camino de la salvación.

El *bautismo* obliga estrictamente a todos los hombres, por cuanto a todos obliga la santificación, y por la universalidad del mandamiento divino. Para el logro del santo bautismo, o para que otros lo alcanzaran, debería estar el hombre dispuesto a los mayores sacrificios. Y la mujer encinta debe estar dispuesta a exponer su vida a cualquier peligro, antes que someterse a operaciones que, aunque indicadas por los médicos, excluyeran la posibilidad de bautizar la criatura. En caso de aborto es preciso bautizar el feto que tal vez vive aún, bajo esta condición: *si eres capaz. La santificación y remedio que nos confiere el bautismo, nos obliga a un ferviente apostolado en favor de los no bautizados.*

No están de acuerdo los teólogos en determinar si es obligatoria, so pena de pecado grave, la recepción de la *confirmación,* fuera de especial necesidad (como la evitación de un escándalo, etcétera). Modernamente se la considera como uno de los fundamentos de la Acción católica, y principalmente para la misión de santificar la vida cristiana, por lo cual se va afianzando la opinión de que su recepción obliga gravemente.

Ya el derecho canónico advierte[78] que aunque la confirmación no sea medio necesario para salvarse, no se ha de descuidar su recepción, pues su necesidad no es el único punto de vista, ni el solo motivo para recibirla. Con todo, una grave dificultad dispensa de ella. Aunque opinamos que, objetivamente, la recepción del Sacramento es obligatoria, de modo que el negarse a recibirla constituye un pecado grave, de ningún modo se sigue de ello que haya que impeler a recibir la confirmación, destacando, principalmente, el carácter grave de la obligación. Lo que sí ha de hacerse, y en primer lugar, es instruir a los fieles sobre la grandeza de la gracia de este sacramento, mediante la predicación y la manera de celebrarlo. Sería insensato amenazar con pecado grave a quienes no tienen la menor idea de la gracia y finalidad de este sacramento.

Respecto de la *eucaristía* ha prescrito la Iglesia, como mínimo gravemente obligatorio, el *comulgar una vez al año en tiempo pascual*[79]. Pero, por encima de este deber estricto, el cristiano se sentirá solicitado por la gracia, que pide una comunión cada vez más íntima con Cristo, y también por necesidades especiales de su alma, a recibir con mayor frecuencia los sacramentos de la eucaristía y la penitencia. *Para comulgar con frecuencia,* cada ocho días, o aun diariamente, no se requiere más que *el estado de gracia, la recta intención y el esfuerzo leal para prepararse bien y dar gracias,* lo cual no debe limitarse a la oración, sino que ha de tener su repercusión a través de toda la jornada.

> Es sumamente importante que el cristiano no considere primordialmente la recepción de los santos sacramentos, y sobre todo al del gran sacramento del amor divino, como una obligación, sino como una invitación y un don que le hace el divino amor, y que ha de recibir agradecido.

La recepción frecuente de la sagrada comunión, al menos cada ocho días y aun cada día, a ser posible, no ha de considerarse a la luz del mínimo exigido por la ley. Pero notemos que la comunión sólo llega hasta lo íntimo del ser en aquellos que han comenzado, por lo menos, a orientar su existencia conforme a la nueva ley, la ley de la gracia (cf. Rom 6, 14), o sea, conforme al amor de Dios.

Si es verdad que las obligaciones todas del cristiano sólo

78. Can. 787.
79. Sobre la obligación de *confesar,* véase tomo I, p. 517s y 533s.

pueden comprenderse rectamente si se las considera como efectos de la *amable y bondadosa voluntad de Dios,* esto se aplica con mayor razón a las obligaciones que atañen al don de los dones, al don del amor divino, al santísimo sacramento. El primero y mayor deber que nos incumbe respecto del santísimo sacramento es esforzarnos con ahínco por *comprender el ardiente anhelo* que siente el Salvador de dársenos por este sacramento y de acrecentar así nuestro amor.

Por lo mismo los sacerdotes y educadores han de poner un *santo empeño en despertar en los niños, cuanto antes, un encendido amor hacia la divina eucaristía.* Y tan pronto como ha prendido en su corazón ese amor, y tan luego como se ha abierto su inteligencia y han comprendido lo que es este divino manjar, adquieren un derecho estricto a la sagrada comunión, que ni padres, ni párrocos pueden negar sin grave injusticia[80]. Precisamente al tratar de la *primera comunión de los niños,* subraya el derecho canónico el santo e intangible *derecho de los padres* y su correspondiente *obligación* de dar a sus hijos la necesaria preparación y de juzgar cuándo están suficientemente preparados[81]. Los padres son los primeros pastores de las almas de sus hijos. Para ello han recibido una santa misión en el sacramento del matrimonio, misión que han de cumplir de consuno con la jerarquía.

El párroco sólo tiene un derecho de vigilancia, que emana de su cargo pastoral. Debe, pues, velar para que no sean admitidos los que aún no estén bien dispuestos. Por otra parte, «debe procurar que los que ya hayan llegado al uso de la razón y están suficientemente dispuestos, sean alimentados cuanto antes con este divino manjar»[82].

Por consiguiente, pecan gravemente contra el derecho eclesiástico y contra el sagrado derecho de los niños, y demuestran que no han comprendido el nervio capital de su acción sacerdotal, los párrocos que difieren por largo tiempo la comunión a los niños suficientemente preparados.

Estando toda la vida cristiana orientada hacia la eucaristía, hacia la misma debe orientarse la primera educación de los niños llegados al uso de la razón.

El confesor puede imponer como penitencia la recepción frecuente (por ejemplo, mensual) de los sacramentos de penitencia y eucaristía si, según

80. Cf. CIC, can. 853, 854, 860.
81. CIC, can. 854, § 4, 860. Cf. B. Häring, *Erstkommunionvorbereitung durch die Familie,* en «Theologie der Gegenwart in Auswahl» 3 (1960) 49-56.
82. CIC, can. 854, § 5.

las circunstancias, juzga que ello es provechoso o necesario para hacer más profunda y duradera la conversión. Pero en tal caso es esencial dar a comprender claramente al penitente que dichos actos se le señalan, no tanto por la penitencia que incluyen, cuanto por el amor con que él debe corresponder al que le profesa el Redentor.

Está fuera de duda que hay obligación de recibir la unción de los enfermos en caso de enfermedad mortal, pero no es cosa del todo averiguada si es *grave* dicha obligación, fuera de ciertas circunstancias especiales (profanación del sacramento, peligro de escándalo, terca persuasión de que no existe peligro de muerte, temor supersticioso de que la unción de los enfermos mata).

En pro y en contra se ofrecen razones de peso que dividen a los teólogos. Nos parece que la «santificación» de la enfermedad, la aceptación de la vida o la muerte y la unión sacramental de los sufrimientos y la muerte con la pasión y muerte de Cristo en la cruz, son consideraciones que inclinan a tener por grave dicha obligación. Los que sostienen la opinión contraria parece que sólo consideran la cuestión desde el punto de vista de su necesidad para salvarse.

La recepción del *santo viático* en peligro de muerte es, con seguridad, gravemente obligatoria.

Los parientes que no advierten al enfermo con tiempo y caritativamente la gravedad de su dolencia para que reciba oportunamente los últimos sacramentos, pecan gravemente contra la caridad con el prójimo, si, a su juicio, ese descuido puede poner en peligro su eterna salvación.

Cuando un enfermo grave está inconsciente y, por tanto, no puede confesarse ni comulgar, hay obligación de hacerle administrar la unción de los enfermos. Y este sagrado deber incumbe no sólo a los parientes próximos, sino a todos sus allegados. Aun más: puesto que la recepción de los últimos sacramentos es el mayor consuelo y el mayor tesoro para los moribundos, y un acto especial de *religión,* esta misma virtud y la de caridad obligan a los allegados a procurarles dichos sacramentos, si están en la requerida disposición de espíritu.

No hay precepto general que obligue a recibir los sacramentos de *matrimonio y de orden sacerdotal.* Su recepción incumbe sólo a aquellos a quienes llama Dios a su servicio en estos estados. Quien advierte claramente el divino llamamiento a alguno de estos estados, estará obligado a corresponder en la medida en que los motivos de la vocación la hagan indubitable.

APÉNDICE: LOS SACRAMENTALES

Son los sacramentales objetos o acciones establecidas, no por Jesucristo, sino por la Iglesia, y de los que se sirve la misma, a semejanza de los sacramentos, para impetrar algunos efectos, más que nada espirituales.

Tales son los objetos bendecidos en nombre de la Iglesia por los legítimos ministros, ora simplemente para pedir a Dios algún bien (bendición *invocativa,* como la bendición de una casa), ora para comunicar a una persona o cosa un carácter sagrado (bendición *constitutiva,* como la bendición o consagración de un altar).

Señalaremos, en primer término, su lugar en la glorificación de Dios y en la santificación del hombre; en segundo término, su relación con la encarnación; tercero, su eficacia en la santificación de la naturaleza. Por último, hablaremos de uno de los sacramentales más poderosos contra el demonio, el exorcismo.

1. *Los sacramentales como símbolos de contenido espiritual*

El hombre está compuesto de *alma y cuerpo,* de materia y espíritu, y con ambos componentes entra en relación con Dios. Aunque sea el espíritu el que recibe la gracia y es capaz de la íntima comunión con Dios, *es el hombre total el que procede de Dios y va a Dios, es él el que está destinado a alabar a Dios acá en la tierra y allá en el cielo.* Por consiguiente, si el hombre quiere alabar a Dios en su existencia entera —y a ello está obligado—, su cuerpo debe participar en esa alabanza; si el hombre manifiesta a Dios su dependencia y sus necesidades con todo su ser, también su cuerpo ha de postrarse en el polvo y elevar sus manos suplicantes; si el hombre ha pecado contra Dios con todo su ser y como pecador implora la divina clemencia, también su cuerpo ha de expresar el arrepentimiento y la penitencia.

Por Cristo y por la Iglesia forma la humanidad un todo ante Dios. Pero Cristo fue una persona visible, y la Iglesia es una *sociedad visible:* de ahí que sea visible la adoración de Dios por Cristo en la Iglesia, exterior y sensible la súplica en demanda de auxilio, exterior y sensible la jubilosa acción de gracias por los divinos beneficios. El acto primordial de la divina alabanza en la Iglesia, el santo sacrificio de la misa, es esencialmente un acto

visible. *La obligación del sacrificio* es también *símbolo y expresión de los más íntimos sentimientos y afectos de religión.*

La Iglesia tiene la misión de santificarlo todo, de hacer de todo una ofrenda divina, un canto de alabanza al Omnipotente; por eso en la celebración de la santa misa hace que hablen todas las cosas: el *lenguaje humano,* con las palabras y los cantos; el *cuerpo humano,* con los gestos simbólicos; las *criaturas inanimadas,* con los signos e imágenes sagradas [83].

Cristo, *en la distribución de la gracia,* se ha adaptado a la naturaleza del hombre, compuesto de alma y cuerpo, y a la de la Iglesia, sociedad visible; por eso se valió de signos visibles: *los santos sacramentos y los demás elementos santificados.* Los santos sacramentos no son simples objetos santificados; son símbolos significativos y eficaces al mismo tiempo. *A Cristo le agradaban los símbolos. Para anunciar su nuevo reino espiritual, se valió de símbolos e imágenes tomadas de las cosas terrenas y visibles:* «El reino de Dios es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo... semejante a un grano de mostaza... semejante a un tesoro encontrado en un campo... semejante a una red» (Mt 13). Él anuncia lo terrible del juicio al secar con su reprobación la higuera infructuosa (Mt 21, 18ss). Sus milagros los realiza mediante palabras y signos. Con saliva y polvo del camino adereza el signo portador de su poder que ha de devolver la vista (Ioh 9, 6ss). Los sacramentales continúan esta línea.

2. *Los sacramentales, prolongación de la encarnación*

Al hacerse hombre el Verbo eterno, al revestirse de la humana naturaleza, admitió en sí elementos terrenos. Así santificó Cristo la naturaleza entera y la elevó de nuevo hasta el Verbo todopoderoso, su creador. Cristo, en su calidad de Verbo hecho hombre y de creador, está mucho más próximo a la naturaleza que el primer hombre, que conocía el ser de todas las cosas y pudo dar a todas su nombre debido. Por el *pecado original* la naturaleza quedó profanada, y por eso ya no le fue posible cantar pura y noblemente la gloria del Señor, ni el hombre le pudo prestar ya palabras adecuadas para ello. Y con todo, los antiguos paganos sorprendieron en la naturaleza el susurro de Dios; que por eso

83. Cf. TH. OHM OSB., *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum,* Leiden 1948.

tenían sus montañas sagradas, sus fuentes sagradas, sus signos sagrados.

El universo, creado por el eterno Verbo, es la gran palabra que Dios ha pronunciado para su propia gloria; al hombre le tocaba expresar en lenguaje humano esa voz que resuena en el universo. Pero sólo con la encarnación del Verbo pudo esto realizarse en forma del todo perfecta. *En Cristo quedó santificada toda la naturaleza y asociada a la perfecta alabanza de Dios.* «El Verbo se hizo carne» (Ioh 1, 14), y con ello la carne se ha hecho palabra elocuente. En las parábolas de Cristo, en sus magníficas imágenes, tomadas de la naturaleza, percibimos un nuevo canto a la gloria de Dios. Y del cuerpo glorioso de Cristo irradia la gloria de la nueva creación, tal como se ha de manifestar también algún día en nosotros, al glorioso retorno de Cristo.

La Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, debe prolongar esa palabra de su fundador y cabeza. Ella debe recoger en su sagrada salmodia, para explicarla e interpretarla, la voz que en la naturaleza canta la grandeza y el encumbramiento de Dios, al mismo tiempo que su amor y su anonadamiento. Y lo realiza con la mayor confianza, ante todo en los sacramentos. La santificación del mundo, que proviene del Verbo hecho carne y que a través de los sacramentos alcanza al hombre, se prolonga en «signos creados según el modelo de los sacramentos» [83a], a fin de que así toda la vida de los fieles y también el mundo del hombre queden penetrados del misterio de la muerte y resurrección de Cristo, del que todos los sacramentos y sacramentales derivan su virtualidad. De esta suerte, todos los elementos y obras del hombre deben servir para alabanza de Dios y salvación del hombre. Cristo mismo ha restituido la lengua a los elementos que por causa del pecado del hombre no podían ya cantar al unísono la alabanza del Creador.

Es éste un aspecto que no deberíamos descuidar en las ceremonias litúrgicas y en los sacramentales: toda la naturaleza inanimada ha quedado incluida en la nueva creación por Cristo, o si se prefiere, *Cristo ha renovado toda la naturaleza; por eso todos los seres pueden y deben cantar a una el himno de la redención.* También aquí ha recibido la naturaleza las arras de su liberación.

83a. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 60; cf. art. 61.

3. *Santificación de la vida terrena. El mundo, habitación sagrada*

Por lo dicho comprendemos mejor el duro combate que sostuvo la Iglesia en el siglo XVI para defender contra los novadores sus ceremonias y sacramentales. Para Lutero, y mucho más para Calvino, lo terreno, lo material, lo corporal es extraño a Dios e incapaz de redención, y por lo mismo no apto para ser incluido en lo religioso, empleado en las alabanzas de Dios y en la administración de la gracia.

A los ojos de Lutero, la Iglesia católica de la edad media constituía un enorme escándalo precisamente porque se aferraba a esta patria terrena (a veces, ciertamente, de modo harto humano).

En vez de arrancar al hombre religioso de la zona cultural puramente terrena, lo connaturalizó religiosamente a este mundo, al transfigurar todo lo terreno y sensible con sus bendiciones y ceremonias. Sabía ya la Iglesia lo que expresó tan hermosamente ISABEL VON SCHMIDT-PAULI diciendo: «Un hijo de Dios no abandona la tierra cuando alcanza la felicidad del cielo» [84]. La Iglesia, en su ascensión al cielo, en sus alabanzas a Dios, no pretende deshacerse de la tierra, sino llevarla consigo. Es lo que muestra la catedral gótica, que en sus más atrevidas alturas hace que canten a Dios los símbolos y figuras más inverosímiles; lo muestra asimismo el barroco, que para alabanza del Señor no rechaza ninguna forma; lo muestran especialmente, y en todos los tiempos, los sacramentales de la Iglesia; la Iglesia lo bendice todo y de todo se sirve para el culto sagrado, y con sus signos sagrados y con sus bendiciones recorre todos los ámbitos de la naturaleza y transita por todos los caminos del mundo con su Salvador sacramentado.

Conforme a esta característica de la Iglesia católica han obrado los sumos pontífices Pío XI y Pío XII al admitir en las nuevas ediciones del *Rituale Romanum* (1925 y 1952) nuevas fórmulas de bendiciones para todos los inventos modernos. Todo debe ser bendecido y santificado por la Iglesia. Asimismo, la *Constitución sobre la sagrada liturgia* (art. 79) admite nuevos sacramentales, adecuados a las necesidades de nuestro tiempo.

El hombre religioso no tiene por qué abandonar la tierra, sino que ha de establecer en ella su morada de hombre religioso. Toda su vida terrena, desde la cuna hasta el sepulcro, ha de tener su domicilio en la Iglesia. Su casa, con la pila de agua bendita y con el altar doméstico, debe ser un hogar religioso. Su trabajo diario ha de comenzar con la señal de la cruz y la bendición sacerdotal, y ha de terminar con la bendición de la madre sobre la frente del hijo. Los trabajos de labranza, los campos y los prados, los frutos regados con el sudor de la frente, han de quedar bañados por los rayos de la religión. Sí, la Iglesia todo lo marca

84. ELISABETH VON SCHMIDT-PAULI, *Elemente und Naturalien in der Kirche,* Paderborn 1937, pág. 10.

con su bendición, todo lo deja entrar en la casa de Dios o mejor, va al encuentro de todos los seres con sus procesiones y bendiciones.

El que está privado de domicilio, el que no tiene un hogar fijo en este mundo, puede encontrar, al menos, un hogar en la Iglesia, participando de sus santos ritos y prácticas. Y si se hubiere alejado de esa su casa paterna que es la Iglesia, debe sentir profunda nostalgia al pensar en ella.

Aquí vemos cómo los sacramentales y ceremonias de la Iglesia se enlazan *con las primitivas prácticas religiosas de los pueblos.* Los sacramentales crean y santifican los usos religiosos, encauzando las costumbres religiosas extrasacramentales. En los sacramentales se encierra aún un imponente tesoro de prácticas religiosas precristianas.

¡Cuántas prácticas religiosas paganas con las que los gentiles pretendían acercarse a la divinidad, purificadas de sus errores por la Iglesia y por ella santificadas, han sido conservadas a los pueblos!

Por medio de las prácticas religiosas hace la Iglesia llegar hasta el pueblo de manera inteligente las verdades reveladas (el *depositum fidei).* De ordinario, al pueblo poco le agrada hablar con palabras de las cosas religiosas, prefiere el lenguaje de los hechos, y lo que por él le entra lo olvida difícilmente. El padre lo transmite a sus hijos. *Las prácticas religiosas,* que son uno de los pilares protectores de la fe católica, *tienen su vértebra y meollo en los sacramentales.*

Piénsese en los sagrados ritos y costumbres que, especialmente en la Iglesia Oriental, han hecho las veces de predicación para el pueblo durante siglos y que han afianzado tan profundamente la fe en sus corazones.

Los enemigos de nuestra fe combaten con encarnizamiento las prácticas religiosas, las cruces de los campos y caminos, los altares campestres con sus santos y madonas, venerados en todos los pueblos católicos. Precisamente porque saben todo lo que esto significa, declaran guerra sin cuartel a toda práctica religiosa dentro y fuera del recinto de la Iglesia. Aunque dichas prácticas y costumbres supongan, a veces, bastante irreflexión y estén expuestas a errores y supersticiones, han prendido tan profundamente en el pueblo y encierran tantos elementos de verdadera religiosidad, que por nada podemos renunciar a ellas. No hay que regatear esfuerzos para encauzar y vigorizar tales prácticas.

El santo y seña de nuestros enemigos: «la religión sólo dentro de la iglesia», ataca también *los sacramentales, que santifican la vida.* Pero la religión no es sólo asunto de la vida puramente privada; tiene que hacerse sentir también en la vida social y cultural, para santificarla. La esposa de Cristo tiene por misión santificarlo todo y dar a todas las cosas las arras de la redención. Por eso debe salir fuera del recinto sagrado con sus sacramentales y marcar con su bendición y consagración la vida pública como la privada. Nuestra santa Iglesia es católica también por este aspecto, es decir, que todo lo abraza. La actividad consagradora de la Iglesia subraya nuestra obligación de estructurar adecuadamente los ámbitos de la vida y de recristianizar toda la existencia.

4. *El exorcismo, purificación de la naturaleza*

La Iglesia hace cantar las alabanzas de Dios a todos los elementos, animados e inanimados. Su bendición maternal se extiende a todo, ya que todo ha sido liberado por la *redención* de Cristo. «Todo es vuestro y vosotros sois de Cristo» (1 Cor 3, 23). Los sacramentales de la Iglesia no se apoyan sobre una falsa concepción optimista del mundo. También aquí se aplica la dura ley de nuestra redención: en principio todo ha sido liberado por la obra redentora de Cristo y el demonio perdió la gran batalla, pero queda todavía por hacer la conquista para el reino de la gracia de cada hombre en particular y de cada uno de los seres de la naturaleza.

La Iglesia sabe muy bien que el demonio perdió ya fundamentalmente todo derecho en esta naturaleza que él había profanado, pero no deja de advertir que aún se proyectan las sombras del «príncipe de este mundo» sobre los seres animados e inanimados, especialmente porque muchos pecadores ponen siempre la naturaleza al servicio del demonio.

Por eso antes de servirse de algún objeto, la Iglesia lo santifica con su bendición, y todo aquello que de manera especial ha de servir al culto divino lo sustrae a la acción del demonio en forma solemne y lo retira del campo profano bendiciéndolo y consagrándolo[85].

La Iglesia percibe los gemidos de la naturaleza (Rom 8, 21). Por eso bendice y santifica todo cuanto necesita bendición y santificación. Entre los sacramentales de la Iglesia ocupa lugar preeminente a este respecto el *exorcismo,* que *es como el aspecto negativo de su obra de bendición y de santificación del universo.* Lo primero que importa es, en efecto, arrebatar al

85. Zonas puramente profanas no existen en realidad, porque o bien las cosas estarán consagradas al culto de Dios, o bien al del demonio, su adversario, sustrayéndolas a Dios.

demonio el mundo parte por parte, y devolver a la creación la libertad de los hijos de Dios. Desde que, en el paraíso, el demonio abusó de la forma de la serpiente, y con el brillo y atractivo de la naturaleza, que debía proclamar la gloria de Dios, cegó a Adán y Eva, cayó sobre el mundo una maldición, la de que el diablo y el hombre abusaran de la naturaleza para el pecado y la naturaleza se convirtiese en una fuerza cautivadora.

Al exorcizar, pues, la Iglesia los seres inanimados, no hace sino *expiar el abuso que el hombre hizo de ellos,* y suplicar a Dios que en adelante impida al demonio hacer brillar ante los ojos del hombre el atractivo de tales criaturas hasta el punto de que, en lugar de servirse de ellas para honrarlo a Él, se vea por ellas alejado del cielo.

Así pues, *el exorcismo es una oración por la que la Iglesia suplica a Dios impedir el influjo del demonio y conceder a sus siervos la gracia de no abusar en adelante de las criaturas, sino de servirse de ellas para su servicio.* Y así la naturaleza participa de la libertad de los hijos de Dios al comprender éstos el verdadero destino de la creación, al oponerse al influjo del demonio y al servirse de lo creado para gloria de Dios.

Pero la Iglesia, al exorcizar, se dirige también con todo su poder imperativo contra el espíritu malo, para ordenarle que deje de abusar de las criaturas de Dios, de ofuscar al hombre o de perjudicarle, ya en el cuerpo, ya en el alma. Suplica a Dios y a sus santos servidores (sobre todo a los santos ángeles) que arrojen al demonio al lugar de su castigo, para que los hijos de Dios se vean libres de sus asechanzas.

La Iglesia no ha olvidado nunca las palabras del primer papa: «El diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar» (1 Petr 5, 8). Desde el principio se encontró la Iglesia a cada paso con las fuerzas del espíritu maligno, y tuvo que declararle la guerra; por eso en la Iglesia primitiva se encuentra el exorcismo tan desarrollado como hoy, y aun entonces se le daba mayor importancia.

La Iglesia no desconoce ni la fuerza ni el odio del enemigo infernal, pero tampoco ignora que tiene poder para dominarlo: «Las puertas del infierno no prevalecerán» (Mt 16, 18). «Yo os he dado poder... sobre toda potencia enemiga» (Lc 10, 19). Todos los exorcismos denotan una gran confianza en la victoria, pero también una confianza en la decisión para la lucha.

La Iglesia participa del poder dominador de Cristo sobre sus enemigos:

a) Todo bautizado participa, en cierto modo, del regio poder de Cristo sobre el enemigo malo, pues es miembro de Cristo. Por eso, no lo puede vencer. Aún más: *el bautizado y confirmado participa del poder sacerdotal de Cristo sobre las potencias infernales,* y por lo mismo puede sojuzgar al demonio en la medida de su unión con Cristo por la fe y el amor.

Además, el cristiano tiene a su disposición en la lucha contra el enemigo los signos sagrados, en especial la señal de la cruz, el agua bendita, y, sobre todo, los nombres santísimos de Jesús y de María.

b) Dios concede una protección especial a la Iglesia y a cada uno de sus miembros. Cristo no abandona a los suyos. *Un arma poderosa en la lucha contra el enemigo malo es la oración dirigida a Cristo y a sus santos, particularmente a sus santos ángeles.* Cuando la Iglesia ora devotamente, Dios no la desoye, y no permite que triunfe el enemigo.

c) Pero la Iglesia ejerce sobre el demonio un poder dominador que podemos llamar propio, aunque, claro está, en dependencia del poder de Cristo. *Ése es el poder que expresamente transmite al exorcista al consagrarlo.*

El poder dominador de Cristo sobre los demonios es ilimitado e indefectible. No podemos decir lo mismo del poder de la Iglesia. *El poder de la Iglesia sobre Satanás es moral y condicionado.*

1) El ámbito del poder de la Iglesia es «condicionado» por cuanto sólo tiene efecto si es voluntad de Dios que el demonio no se manifieste más en tal o cual objeto o lugar, porque puede Dios permitir que, a veces, el demonio contribuya a algún bien con su mala voluntad.

También está condicionado el poder de la Iglesia por la justicia vindicativa de Dios: a veces, Dios entrega temporalmente a alguien al poder del demonio, para que lo atormente en este mundo, con el fin de salvarlo eternamente.

Se puede decir que ese poder está limitado a lo que es útil o necesario a la salvación de las almas. Porque si la Iglesia ha de hacer participar a todos los seres del beneficio de la redención, *su misión principal e incondicional es la salvación eterna de las almas.*

Así, por ejemplo, si el demonio puede perjudicar a un Job en su persona y bienes, la Iglesia, con sus exorcismos, sólo podrá conseguir *incondicionalmente* que el demonio no adquiera tanto poder sobre su víctima como para hacerle perder la salvación con sus daños y tentaciones.

2) En segundo lugar, el poder de la Iglesia es sólo *moral;* el exorcismo no es un poder mágico y mecánico, como lo entienden los hechiceros paganos. Tampoco obra «físicamente», o a la manera de los sacramentos. Durante la edad media parece que en muchos lugares se había propagado la idea de que el exorcismo obraba sobre las enfermedades a la manera de una medicina. Esto equivalía a atribuirle una eficacia mecánica.

La Iglesia obra sobre el enemigo malo como una fuerza moral. Dicha fuerza le viene de su unión mística con Cristo. *Pero parece que el poder de la Iglesia es mayor o menor, según el grado de santidad real y unión con Cristo, por la gracia, de la totalidad de sus miembros, y muy particularmente conforme al grado de santidad del exorcista.* Así comprendemos mejor lo que exigen Cristo y la Iglesia. Cristo dijo a sus apóstoles (Mt 17, 21) que había una especie de demonios que no podía vencerse sino con la penitencia y la oración. La Iglesia, por su parte, prescribe terminantemente que el exorcismo oficial y solemne sólo se confíe a un sacerdote muy firme en la fe y de muy probada santidad de vida[86]. Para que el exorcismo obtenga toda su eficacia, el ministro tiene que proceder apoyado en gran fe y consciente de que obra en nombre de la Iglesia y de Cristo, y teniendo presente que el poder que ejerce sobre el espíritu maligno no es suyo personal, sino de la Iglesia y de Cristo.

Estas exigencias de la Iglesia no pueden considerarse como simples precauciones debidas a tristes experiencias. Cristo mismo permitió que se presentase un caso en el que los apóstoles, a quienes había dado «poder sobre los espíritus malignos», no obtuviesen el resultado apetecido, tomando de allí ocasión para la instrucción correspondiente (Mt 17, 16ss). Los Hechos de los Apóstoles nos cuentan un ejemplo que muestra cuán mal lo puede pasar el que se atreve a exorcizar sin el debido poder y preparación (Act 19, 13ss). Es, pues, una sabia exigencia que aquel por quien la Iglesia ejerce su poder sobre el demonio, no sea esclavo de éste, sino que, por su viva *fe,* su *humildad* y su *penitencia reparadora,* domine al espíritu de la infidelidad, del orgullo y de la mentira.

86. Cf. CIC, can. 1151.

5. *Sacramentales y santidad personal*

Podríamos establecer como regla general que, tratándose de los sacramentales, no es únicamente la santidad personal del que los recibe, ni su viva fe la que contribuye a su plena eficacia; ésta depende también, en sumo grado, de las disposiciones del ministro. Los sacramentales no obran inmediatamente por el acto realizado *(ex opere operato)* sino sólo en virtud de las oraciones de la Iglesia que lo acompañan *(ex opere operantis ecclesiae).* Lo cual quiere decir que allí se pone en juego toda la santidad real y moral de la Iglesia; pero, puesto que ésta delega la administración del sacramental a uno de sus miembros, la fe y santidad de éste son decisivas. Él y los fieles que participan en el acto han de hacer sentir la comunidad de fe y de oración de la Iglesia.

Anotemos, sin embargo, que tratándose de consagraciones o bendiciones constitutivas, la santificación sacra y la consagración de las personas o los objetos no depende absolutamente en nada de la persona del ministro. Lo que no impide que la plenitud de la bendición, dependiente de la santificación sacra, sí dependa de aquél, aunque no primordialmente.

Ya se entiende que al ministro encargado de la administración de los sacramentales se le exige el estado de gracia. Su administración en pecado mortal es generalmente pecado venial. La esencia misma de los sacramentales impone la digna ejecución de las acciones y palabras correspondientes.

En el plano ontológico, los sacramentales «se realizan en la periferia, pero psicológicamente pasan muchas veces a primera línea»[87], conforme al modo de ser propio del hombre, que va de lo exterior a lo interior y que cae fácilmente bajo el influjo de lo sensible. Es una razón más para iluminar siempre con la luz del dogma católico estas realidades psicológicas tan importantes como son los sacramentales, que han de mirarse sobre todo a la luz del dogma de la redención y del de las riquezas de salvación que atesora la Iglesia.

El sacerdote no puede sentir menor aprecio por esa fuente de bendiciones que le ha sido confiada, que el que le tiene el pueblo fiel; por eso ha de acudir a ella abundantemente y repartir a manos llenas.

87. A. VEIT, *Der Heimat- und Brauchtumsgedanke in den Benediktionen der Kirche als befruchtendes Element des neuen kirchlichen Lebens,* «Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge», tomo II, Friburgo de Brisgovia 1939, pág. 266.

N. DUDLI, *Das Segensbuch der Kirche,* 1936.
N. JANSEN, *Die Kirche segnet die Menschen,* 1935.
F. WIESEHÖFER, *Das Weihwasser in der Frühzeit und bei den klassischen Völkern des Altertums,* Munster 1933.
O. BAUHOFER, *Die Heimholung der Welt,* Friburgo de Brisgovia 1927.
F. SCHMID, *Die Sakramentalien der katholischen Kirche,* Bressanone 1906.
E. VON SCHMIDT-PAULI, *Elemente und Naturalien in der Kirche,* Paderborn 1937.
R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia,* Barcelona [2]1956.
—, *Von heiligen Zeichen,* Maguncia 1929.
P. DÖRFLER, *Das liturgische Symbol,* «Hochland» 34 (1936-37), 198 ss.
A. VEIT, *Der Heimat- und Brauchtumsgedanke in den Benediktionen der Kirche,* en *Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge,* editado por W. Meyer y P. Neyer, Friburgo de Brisgovia 1939, 265-284.
A. C. GASQUET, *Sacramentals,* Saint Paul (Minnesota) 1928.
A. MICHEL, *Sacramentaux, Dict. Théol. C.* XIV, 1, 465-482.
F. PROBST, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten,* Tubinga 1872.
A. FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter,* Friburgo de Brisgovia 1909.
G. v. HOLTUM, *Die Sakramentalien,* «Pastor Bonus» 32 (1919) 27-33; 33 (1921) 303-310; 34 (1922) 281-284.
G. SCHREIBER, *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben,* Düsseldorf 1934.
J. PINSK, *Die sakramentale Welt,* Friburgo de Brisgovia [2]1941.
H. SCHAUERTE, *Volkstümliche Heiligenverehrung,* Munster 1948.
B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche,* Munich-Ratisbona 1950.
A. G. MARTIMORT (con B. DARRAGON y A. NOCENT), *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona [2]1967, 691-727.
F. J. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens,* en «Jahrbuch für Antike und Christentum» I (1958) 5-19; 2 (1959) 15-29; 3 (1960) 5-16.
H. REISSNER, *Vom Sinn der Wallfahrt,* en «Erbe und Auftrag» 40 (1964) 22-36, 104-117.
B. HÄRING, *El espíritu del tecnicismo y la liturgia,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 405-418.

Capítulo tercero

PECADOS CONTRA LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

Habiendo expuesto la esencia de la religión y sus requisitos esenciales, expondremos ahora los *pecados que van directamente contra ella.* Pero la religión se manifiesta también por actos especiales: la oración, la invocación del nombre de Dios, el voto, el descanso dominical y la celebración de las fiestas sagradas. Al exponer cada uno de estos actos hablaremos de los pecados correspondientes. Pero semejante disposición no significa que estos pecados especiales no vayan también, en general, contra la esencia y los requisitos esenciales de la religión.

I. LA IRRELIGIOSIDAD, ATENTADO DIRECTO CONTRA EL HONOR DE DIOS O LAS COSAS SANTAS

1. *La blasfemia*

La blasfemia es el insulto directo a Dios, o a sus obras o amigos, con intención de que recaiga sobre Dios. La forma más perversa es el desprecio y el escarnio plenamente advertido y consciente, con el fin de injuriar a Dios en su honor y santidad (blasfemia diabólica). Los gestos, acciones o palabras que, según su significado, expresan un desprecio a Dios, constituyen un pecado de la misma naturaleza que la blasfemia directa y consciente, aunque no se tuviera la intención de ésta, siempre que su autor conozca que su significado es injurioso para Dios y obre libremente.

El pecado de blasfemia puede cometerse con el *pensamiento solo.* Pero cuando los penitentes se acusan de blasfemias de pensamiento, muchas veces sólo se trata de *tentaciones o de ideas obsesivas y morbosas,* sobre todo cuando las víctimas son personas de fe, que llevan vida piadosa. A los que sufren de tales ideas obsesionantes hay que aconsejarles que no reaccionen con violencia contra ellas, sino que no les presten atención y las contrarresten repitiendo con toda calma alguna oración o jaculatoria amorosa.

También se puede cometer blasfemia por *signos o gestos,* como por ejemplo levantando el puño al cielo, o contra la santa cruz, o despreciando alguna imagen sagrada.

También es pecado de blasfemia el desearle a otro un mal por medio de alguno de los misterios del amor divino (la cruz, los sacramentos, la preciosa sangre, etc.). Es la blasfemia imprecatoria.

Con la blasfemia va unida, a veces, la *herejía,* cuando se niega a Dios algo que posee realmente, o cuando se afirma de Él algo que es contrario a la fe. Es la blasfemia herética.

La blasfemia es un gravísimo pecado mortal «ex toto genere suo», o sea, que, en cuanto a la materia, el pecado siempre es grave, sea cual fuere el motivo, ya sea la cólera, la impaciencia, el odio, o el desprecio de Dios. El vicio de la blasfemia es el «lenguaje del infierno», y señal de reprobación [1].

Cuando el *blasfemo consuetudinario* se arrepiente de su mala costumbre y lucha contra ella, no peca si alguna vez se deja llevar sin reflexión y contra su voluntad. Si, por el contrario, le es indiferente y no combate, o peor si la acepta, comete pecado cada vez que blasfema, aun cuando lo haga sin reflexionar. Lo grave aquí es esa disposición permanente, que incluye la aprobación de los actos malos irreflexivos.

Puede suceder que un decaimiento excesivo, provocado por una suerte desgraciada, excuse alguna vez palabras que en sí son blasfemas, pues una excesiva tristeza disminuye la advertencia de lo que se dice. No sería justo, por consiguiente, argüir siempre de sentimientos blasfemos a quienes pronuncian tales palabras.

Blasfemia es decir: «¿Y viendo esto, puede decirse que hay Dios?» «¡Después de esto ya no se puede creer en Dios!» «¡No me hablen ya de justicia de Dios!» «¡Cómo puede ser Dios tan cruel!» «¡El diablo es más listo que Dios!» «¡Dios se equivocó en sus cálculos!» «¡Dios nos engañó!» «La religión es asunto privado. Cada cual puede portarse con Dios como quiera.»

1. ST II-II, q. 13 a. 4.

Cuando hay duda acerca del significado de una expresión, el confesor ha de seguir la interpretación más benigna. Pero el penitente que ha proferido tales palabras, debe escoger el camino más seguro y evitar tales expresiones, pues de lo contrario se expone al peligro de injuriar a Dios realmente y de menoscabar su gloria delante de los demás [2].

El proferir palabras sagradas en el momento de la ira para desfogar así la cólera o la impaciencia, no constituye, de por sí, pecado de blasfemia, aunque puede haber peligro próximo de ello. Porque si se las acompaña con un libre y voluntario movimiento de ira o de impaciencia contra Dios, se convierten en verdaderas blasfemias.

El hecho de vociferar un chorro de palabras sagradas, o de las que designan los beneficios del amor de Dios, viene a ser, según el sentir general, una injuria para Dios y constituye una blasfemia. Quien lo hace habitualmente indica que alimenta sentimientos blasfemos para con Dios.

Es posible, sin embargo, que haya gente ruda que no se fije en el sentido blasfemo de tales expresiones y que no sea justo argüirlas siempre, en confesión, de pecado de blasfemia. Pero sí es necesario advertirles seriamente el grave inconveniente que hay en pronunciar tales palabras.

Las injurias proferidas *contra los santos, especialmente contra la Madre de Dios,* constituyen ciertamente pecados de blasfemia, pues siendo ellos los amigos de Dios, están en relación directa con Él; y así como la gloria divina los baña con su resplandor, así las injurias que se les hacen recaen sobre Dios.

Las imprecaciones y maldiciones de las criaturas racionales, si se dirigen sólo a ellas, son pecado grave contra la caridad y se oponen a la oración (que es uno de los actos de la religión), pero no son blasfemias, a no ser que se entienda injuriar a Dios, o despreciar alguna de sus propiedades.

Son culpables las *blasfemias proferidas en la embriaguez,* cuando el que las profiere sabe de antemano que, estando en ese estado, suele pronunciarlas. Al no evitar la embriaguez, da claramente a entender que no le pesa el blasfemar [3].

Pena de muerte existía en el AT contra los blasfemos: «Quien blasfemare el nombre de Yahveh será castigado con la muerte: toda la asamblea le lapidará» (Lev 24, 16). Jesús hizo reos de blasfemia contra el Espíritu Santo a quienes afirmaban que Él

2. Véanse los principios dados sobre el uso de las reglas de prudencia. Aquí no se trata sólo de la propia conciencia, sino también de la gloria de Dios.
3. SAN ALFONSO, *Homo Apostolicus,* tr. 8 n.° 8.

expulsaba los demonios con ayuda de Belcebú, añadiendo que tal pecado no sería perdonado ni en éste ni en el otro mundo (Mt 12, 31s).

Los antiguos pueblos paganos proscribían a los blasfemos y los evitaban. Justiniano, en sus leyes, estableció también la pena de muerte contra los blasfemos. El derecho penal *alemán*[4] condena hasta a tres años de cárcel al blasfemo que escandaliza y que hiere los sentimientos religiosos de una religión legalmente reconocida. Muchos partidos hacen hoy todo lo posible para dejar sin efecto dicha ley. Aunque la redacción deje qué desear (¿cómo establecer que se ha herido el sentimiento religioso o que hubo escándalo?), es lo cierto que el derecho penal de un pueblo que se precia todavía de religioso tiene que considerar como mucho más digna de castigo la ofensa hecha a Dios que la ofensa a una persona privada o pública.

El Código penal *español* —arts. 239, 567— castiga la blasfemia con arrestos y multas cuya gravedad se mide por la gravedad del escándalo.

El Código penal *colombiano* —art. 203— establece reclusión de uno a cuatro años para los que blasfemen de Dios; y otras penas menores —arts. 204, 205, 206, 207, 208— para quien escarneciere los dogmas, o los objetos de culto de cualquier religión permitida en la nación, o para quien injuriare a sus ministros, penas que deben doblarse —art. 209— si se trata de delitos contra la religión católica.

G. D. VOLKER, *History of the Crime of Blasphemy*, Londres 1928.
J. BLINZLER, *Gotteslästerung*, en *Lexicon für Theol. u. Kirche*, 2.ª ed., IV, col. 1117 ss.

2. *El tentar a Dios*

Este pecado consiste en pedir a Dios la realización de un prodigio extraordinario, que Él no ha prometido, y pedírselo precisamente porque no se cree en Él, o porque se duda de Él o de alguno de sus divinos atributos —y ésta es tentación herética—, o bien por insolencia, o por una familiaridad irreverente en Él. Si la tentación es *formal y expresa, constituye pecado mortal «ex toto genere suo»*, o sea, que siempre es grave. Si es sólo implícita, admite parvedad de materia, pues lo que se pretende entonces no es propiamente tentar a Dios y probarlo, sino alguna otra cosa en la que de hecho va *más o menos* comprendida la tentación de Dios.

Esto último puede suceder cuando un predicador no se prepara, confiando en que Dios le pondrá en la lengua las palabras a propósito, «si en realidad algo le importa a Dios su reino». (Aunque en este caso, de ordinario, no habrá tentación de Dios, sino sólo pereza o presuntuosa confianza en sí mismo.)

4. Código penal alemán, art. 166.

Por el contrario, no hay tentación de Dios, sino prueba de gran confianza en Él, cuando, encontrándose uno en un grave aprieto, le pide humildemente un favor extraordinario, si es para su gloria y para la salvación de las almas. Sería tentar a Dios, estando gravemente enfermo, rechazar médicos y medicinas, esperando de Dios una curación milagrosa.

El abandonar la actividad pastoral y apostólica obligatoria, so pretexto de que una «revelación privada» anuncia una próxima intervención milagrosa de Dios, no sería tentación de Dios, sino insensata credulidad y abandono del deber.

Los juicios de Dios u ordalías, de la edad media, no eran otra cosa que tentaciones de Dios, aunque no pensasen en ello quienes los practicaban. Existía entonces la creencia de que Dios había de hacer siempre un milagro para probar la inocencia, cada vez que al hombre se le antojase pedirlo. Así el acusado tenía que aceptar el duelo, caminar sobre el fuego o sobre brasas ardientes, sumergirse en una caldera de agua hirviendo, y otras pruebas por el estilo. Pudo suceder que no pocas veces Dios obrase un milagro en favor de algún inocente sometido a tales juicios, pero no para satisfacer la atrevida esperanza de los jueces. Las ordalías, además de ser un grave pecado de tentación a Dios (acaso excusable por la opinión entonces reinante), constituían una grave injusticia contra el acusado, puesto que sin prueba de su culpabilidad (se trataba precisamente de averiguarla) se le exponía al peligro, o a la tortura. No poco trabajo le costó a la Iglesia hacer desaparecer esas inveteradas costumbres. El papa Inocencio I prohibió los duelos, Esteban V las calderadas, e Inocencio III la asistencia de sacerdotes a las ejecuciones del juicio de Dios.

La tentación de Dios fue rechazada por Cristo, cuando el demonio quiso inducirlo a pedir a Dios una protección milagrosa para demostrar su poder: «No tentarás al Señor, Dios tuyo» (Mt 4, 7)[5].

CH. LEITMAIR, *Die Kirche und die Gottesurteile. Eine rechtshistorische Studie*, Viena 1953.
H. NOTTARP, *Gottesurteilstudien*, Munich 1956.

3. *El sacrilegio. La simonía*

El sacrilegio y la simonía ofenden el honor de Dios, pero no con acción directa contra su misma persona, como la blasfemia y la tentación, sino con actos que van contra lo que ha

5. Además de la blasfemia y de la tentación de Dios, son pecados de irreligiosidad el perjurio y la infidelidad a los votos, pero como estos pecados se refieren a diversos actos específicos de la religión, trataremos de ellos al hablar de éstos.

sido santificado por Él, contra lo *sagrado*. Son pecados contra lo «sacro» (no contra lo «santo», o sea, la santidad ética). El sacrilegio es la profanación de lo sagrado. La simonía es una forma especial de abuso de las cosas sagradas: es el comercio con ellas.

Sólo Dios es santo o sagrado sustancialmente: «Tú solo santo». Un *rayo de su santidad* envuelve todo lo creado, mas la santidad de los seres creados no puede decirse que sea análoga a la de Dios con la analogía propia de la verdad, de la bondad y de la unidad. Los seres no son santos ni sagrados «en sí mismos». Lo sagrado no es un trascendental. Lo santo y sagrado establece precisamente la diferencia y la distancia que va de lo creado a Dios. El resplandor de la santidad de Dios obliga a la criatura a caer de rodillas y a confesar jubilosa que sólo Dios merece el honor y la gloria. Por lo demás, todo aquello que Dios escoge para su culto y lo que la Iglesia separa para el culto y acerca a los rayos de la gloria divina, queda marcado en forma especial por la santidad de Dios, y merece, por tanto, un respeto adecuado a la grandeza de esa consagración. Con nada profano puede ser parangonado.

Pueden ser sagrados, por haber sido consagrados a Dios, los lugares, las cosas y las personas (y en sentido impropio también los tiempos, por cuanto se destinan especialmente al culto). Según eso, son tres las especies de sacrilegio: *a)* profanación de personas sagradas (sacrilegio *personal); b)* profanación de lugares sagrados (sacrilegio *local);* y *c)* profanación de objetos sagrados (sacrilegio *real).*

La teología moral contemporánea no califica de sacrilegio propiamente dicho la profanación de los tiempos sagrados, tema sobre el cual volveremos más adelante. Se peca contra los tiempos sagrados, especialmente reservados al culto de Dios, rehusando o perturbando el culto. La antigua tradición considera con razón que la profanación del domingo y días festivos por acciones en sí mismas pecaminosas es más grave que la que proviene del simple trabajo prohibido[6]. Aún hoy día el auténtico sentido cristiano coincide con ello, sobre todo tratándose de ciertos pecados abominables cometidos en los días en que se celebran los grandes misterios de nuestra redención.

Principio: los pecados de sacrilegio, en su triple forma, son de por sí pecados sumamente graves, pero admiten parvedad de materia.

6. Cf. ST II-II, q. 122 a. 4 ad 3.

a) Profanación de personas sagradas

Son personas sagradas las que han recibido una consagración eclesiástica sacramental y las que han hecho un voto público. Así pues, son sagradas (en grado diverso) las personas que se sometieron a una «consagración» realizada o sancionada por la Iglesia. Éstas son: primero, los constituidos en sagradas órdenes; segundo, todos los clérigos, y tercero, los religiosos, a quienes la Iglesia, al recibir sus votos y concederles sus privilegios, «separa» para el santo servicio de la gloria de Dios. La consagración objetiva, exclusivamente reservada a la Iglesia, se perfecciona e interioriza por un acto de consagración personal — por el voto —, y muy especialmente por el voto en religión, que, aprobado por la Iglesia, «segrega» para la gloria de Dios.

Esto no se realiza plenamente en los votos privados. Por lo mismo, según una opinión probable, un pecado contra un voto privado de castidad será pecado contra la religión, pero no propiamente sacrilegio.

Se comete pecado de sacrilegio personal: 1) por el quebrantamiento del voto de castidad por o con una persona consagrada. Ya el solo pecado de pensamiento constituye sacrilegio; 2) por malos tratos de obra inferidos a una persona consagrada (violación del privilegio de inmunidad personal); 3) por el impedimento puesto a una persona sagrada para cumplir sus oficios sagrados (violación del privilegio de inmunidad eclesiástica, por el que dichas personas están exentas de cargos u oficios incompatibles con el servicio divino); 4) según el derecho canónico, pero sólo según ese derecho, debe considerarse como sacrilegio la violación del privilegio del foro. Hay que advertir, en efecto, que la Iglesia no ha gozado siempre de dicho privilegio y que tampoco ha insistido en él en todas partes, o si lo ha hecho, ha sido en formas muy diversas.

Todo cristiano, por el bautismo y la confirmación, ha quedado consagrado para el culto. Por eso, todo pecado, al rebajar su dignidad de cristiano, reviste cierto carácter sacrílego. Pero esto sucede, sobre todo, por la profanación del cuerpo y por la seducción y abuso del prójimo para el mal. Este aspecto no tiene mucha importancia para la administración del sacramento de penitencia, pero sí la tiene, en general, para la apreciación religiosa y moral de los pecados del cristiano. Porque el bautizado,

o se consagra con todos sus actos morales al servicio, al culto de Dios, o reniega del culto con sus pecados, y por ende «se profana» a sí mismo.

b) Profanación de lugares sagrados

Según el derecho canónico, son lugares sagrados aquellos que han sido destinados para el servicio divino, o para la sepultura de los fieles, mediante una consagración o una bendición conforme a los libros litúrgicos [7].

Todo cuanto atenta directa o inmediatamente contra la santidad de esos lugares, reviste el carácter de sacrilegio. Se comete por los siguientes actos:

1) Por acciones gravemente pecaminosas de suyo, realizadas en los lugares santos, como son el asesinato, la riña y los actos exteriores de impureza.

2) Por cualquier uso profano de la iglesia, o sea por acciones que estén en abierta oposición con la finalidad sagrada de ese lugar, como serían regocijos mundanos, banquetes, mercados, litigios y mítines. El proceder de Cristo al purificar el templo (cf. Mc 11, 15ss) nos muestra que Dios se disgusta por las irreverencias cometidas contra los lugares que le están consagrados.

No quedan profanadas las iglesias por acuartelamiento de soldados, o por haber servido de refugio a fugitivos en caso de grave necesidad, como sería el tener que quedarse a la intemperie.

3) Van también contra la santidad del lugar consagrado a Dios la invasión de la iglesia y, según el derecho canónico, también la violación de su derecho de asilo [8].

Además, según el derecho canónico [9], constituyen una *violación,* o sea una profanación escandalosa del lugar sagrado, los actos siguientes: empleo de la iglesia para un uso impío o moralmente sórdido, el asesinato y el culpable y violento derramamiento de sangre, la sepultura de un infiel o de un excomulgado si ha sido pronunciada sentencia.

Por consiguiente, para poder celebrar de nuevo los divinos oficios en dichos lugares violados es preciso *reconciliarlos litúrgicamente* [10]. Sin embargo, dicha reconciliación sólo se impone cuando los actos han sido notorios y la violación se ha realizado realmente dentro del recinto sagrado de la iglesia.

7. CIC, can. 1154.
8. Cf. CIC, can. 1179.
9. CIC, can. 1172.
10. CIC, can. 1173.

c) Profanación de objetos sagrados

Son sagrados los objetos que sirven exclusivamente al servicio divino. Son, pues, esencialmente objetos sagrados los santos sacramentos, llamados «cosas» *(res),* con relación al «objeto simbólico» y a la forma; las reliquias de los santos y las palabras de la Sagrada Escritura. Los demás objetos llegan a ser sagrados (reservados para el culto) mediante una consagración o una bendición constitutiva. En esta categoría entran, sobre todo, los vasos sagrados, los ornamentos y el altar. Cuanto más sagrada es una cosa, o sea cuanto más esencial es en el culto, tanto más pecaminosa es su profanación.

Entre los mayores sacrilegios hay que contar la indigna recepción o administración de los santos sacramentos, y, sobre todo, la indigna celebración de la santa misa y la comunión indigna.

«Quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor... el que sin discernir come y bebe el cuerpo del Señor se come y bebe su propia condenación» (1 Cor 11, *27-29*). En suma, la esencia del sacrilegio es no distinguir lo sagrado de lo profano. Pero aquí se trata de lo que hay de más santo y sagrado, puesto que las especies del pan y del vino señalan directa e inmediatamente la presencia de la santísima humanidad de Cristo.

El pecado de la comunión sacrílega es muy grave, pero no hay que afirmar que sea absolutamente el más grave de todos, pues los pecados contra las virtudes teologales injurian mucho más directamente a Dios, y, generalmente hablando, suponen una oposición a Dios mucho más personal y decidida.

Lo que causa el mayor número de comuniones indignas es, junto con el respeto humano, rayano a veces en morbosidad, la ligereza y superficialidad.

De los sacrilegios reales, el más grave es la profanación intencionada y consciente de las sagradas especies. Al pecado de sacrilegio se añade aquí el de irreligiosidad, el de desprecio a Cristo en el sacramento de su amor.

Por eso este delito lo castiga la Iglesia con la pena de excomunión, cuya absolución está reservada *especialísimamente* a la Santa Sede [11].

Son también más o menos sacrílegas las irreverencias con las reli-

11. CIC, can. 2320.

quias, con las imágenes de los santos (aquí entran también ciertas ñoñerías devotas), las imágenes indecentes de santos, el empleo de la Sagrada Escritura por juego, por vanidosa agudeza de espíritu, por burla, por adulación o por fines supersticiosos [12], así como también el uso profano de los vasos y ornamentos sagrados [13].

La mera falta de respeto por las cosas sagradas no constituye sacrilegio, aunque procede de la misma raíz, que es el no distinguir lo sagrado de lo profano.

Sin entrar ahora a establecer la clasificación de los bienes de la Iglesia, lo cual pertenece al derecho canónico, podemos afirmar que el apoderarse injustamente de los bienes eclesiásticos no constituye, desde el punto de vista estrictamente moral, un sacrilegio, aunque sea una injusticia particularmente grave que perjudica a la solemnidad del culto y a las obras de beneficencia de la Iglesia. Esos perjuicios son los que han inducido a la Iglesia a dictar severas penas contra este delito [14].

d) El comercio con objetos sagrados. Simonía

La simonía [15], así llamada del mago Simón (Act 8, 18ss), es una forma especialmente peligrosa de sacrilegio. *Consiste en pretender cambiar por bienes terrenos, especialmente por dinero,* lo que es *sagrado,* ya sean bienes puramente espirituales, como la ordenación o el poder para conjurar, ya bienes materiales esencialmente unidos con bienes espirituales, como un beneficio eclesiástico. Lo pecaminoso de la simonía está, pues, no sólo en tener en igual estima lo sagrado y lo profano, sino en posponer lo sagrado, poniéndolo egoístamente al servicio de lo terreno, y *esto en la forma grosera de un negocio.* El simoníaco busca cómo aumentar un capital terreno con los grandes tesoros del capital espiritual y sagrado. Una de las formas más funestas de simonía es el soborno con el fin de apoderarse de un beneficio eclesiástico.

Con la simonía está emparentado el *nepotismo* y la *parcialidad en la concesión de los cargos eclesiásticos.*

El nepotismo clásico ambiciona en primer término los cargos eclesiásticos para llegar por ellos a la riqueza y a la preponderancia de la familia; así, lo espiritual se convierte en simple medio para lo terrenal.

---

12. Cf. Trid. sess. 4 in fine.
13. CIC, can. 1150. 14. CIC, can. 2345 y 2346.
15. Cf. Th. Mc Donell, *Stipends and Simony,* «Irish Eccl. Record» 53 (1939) 593-612; 54 (1939) n.° 35-57; 159-175.

La simonía y el nepotismo han causado inmensos males a la Iglesia: párrocos, obispos y hasta papas indignos; además, por su misma esencia, son los pecados más propios para desarraigar el sentimiento de respeto por las cosas santas, y, por ende, para destruir la religión.

Es especialmente importante en derecho penal eclesiástico el distinguir con exactitud los límites entre la simonía propiamente dicha (simonía de derecho eclesiástico) para apartar del peligro de simonía [16].

La teología moral, siendo la doctrina del seguimiento de Cristo, trata de *descubrir y desarraigar el sentimiento sobre el que se apoya el pecado de simonía.* Para ello exige que, sin descuidar los medios necesarios para la subsistencia personal y para el fin que la Iglesia se propone, *jamás ponga el sacerdote lo espiritual y «sagrado» al servicio de lo terreno,* sino que, por el contrario, animado por una profunda veneración por lo sagrado, aun aquello que le es necesario para su propia vida y para el apostolado lo ponga al servicio del reino de Dios.

Quien entra en las órdenes sagradas, o acepta un beneficio eclesiástico con sentimientos o *por* sentimientos de intereses humanos, aunque quiera mantenerse lejos de todo comercio simoníaco no lo conseguirá sino difícilmente, porque llegará siempre a posponer los intereses espirituales de la Iglesia y de su cargo, la santidad del culto y la salvación de las almas a la codicia, a la ambición, o por lo menos a la comodidad, empujado precisamente por un sentimiento que, en el fondo, es el mismo que el de los simoníacos. Pues bien, ese sentimiento que lo lleva a subordinar lo espiritual a lo terreno, es ya pecaminoso.

El que aspira a los divinos cargos movido por la codicia y por el interés material, ha traspasado ya la línea que separa lo sagrado de lo profano. A quien entra en el santuario del sacerdocio, o acepta cualquier cargo eclesiástico, se le dirige la divina sentencia: «quítate las sandalias, porque es santo el lugar que pisas» (Ex 3, 5).

Nada aborrece tanto el pueblo cristiano como la avaricia del sacerdote que ni siquiera en el desempeño de sus sagradas funciones puede ocultar el inmoderado deseo de allegar dinero.

La simonía de derecho divino es pecado mortal «ex toto genere suo» y no admite parvedad de materia. Y es gravemente pecaminoso no sólo el comercio efectivo con las cosas, o los beneficios sagrados; lo es también el propósito, el conato patente

---

16. Cf. CIC, can. 727ss.

o disimulado de comprar, vender o conceder por dinero, prestaciones o ventajas temporales las cosas, los oficios o los poderes sagrados.

Por su naturaleza obligan gravemente las leyes eclesiásticas que van encaminadas a eliminar hasta la apariencia y el simple peligro de simonía (simonía de «derecho eclesiástico»).

La experiencia muestra cuán necesarias fueron y siguen siendo dichas leyes.

No hay ninguna simonía en recibir, *con ocasión* de un acto sagrado, una limosna voluntaria, o señalada por una tasa oficial, limosna que es simplemente una contribución para el sostenimiento del clero y para el pago de los gastos de la Iglesia.

Pero aun aquí hay que evitar cuidadosamente toda falsa idea y toda expresión que pueda inducir a error. Bajo ningún concepto hay que tolerar esta expresión: ¿cuánto vale una misa? Dígase: ¿cuál es la limosna acostumbrada por una misa?, o ¿qué limosna señala el arancel? Los estipendios y tasas señalados por la Iglesia están lejos de ser simonía. Tienen precisamente por fin, al mismo tiempo que el sustento de los ministros sagrados, el evitar toda simonía. Con todo, el ministro sagrado demasiado apegado a la riqueza, aunque se atenga estrictamente a las tasas legales, estará siempre en el peligro de dar cabida a *sentimientos* que tiran a simoníacos.

El rehusar las contribuciones para el culto y demás necesidades de la Iglesia en cuanto al hecho material, es muy diferente de la simonía, pero, por lo general, el motivo que lo determina es el mismo, esto es, el poco aprecio por los valores y los intereses religiosos.

II. EL CULTO INDEBIDO

A la virtud de religión, tal como la hemos de manifestar en la adoración de Dios, se opone:

1) El *culto falso* del verdadero Dios, por una forma de culto indigna de Él.

2) La *idolatría,* o veneración divina tributada a dioses imaginarios, al demonio, o a otras criaturas.

3) La *superstición,* o recurso cuasirreligioso a fuerzas impersonales, por la adivinación y la magia.

1. *Culto indigno y supersticioso del verdadero Dios*

El culto del verdadero Dios ha de corresponder, en lo posible, a su grandeza y santidad, o sea, ha de estar marcado por la

seriedad de la pura fe cristiana. Naturalmente que, debido a la fragilidad humana, quedamos muchas veces muy por debajo de este ideal.

Entre las formas indignas[17] y aun supersticiosas del culto de Dios, directamente opuestas a la esencia y concepto de la religión, están las siguientes:

1) *La confianza en el número y forma de ritos y oraciones.* La verdadera confianza en Dios es sustituida por una persuasión cuasimágica de que la oración será escuchada no tanto en virtud de la bondad y de la fidelidad de Dios, sino en virtud de la misma fórmula humana.

A esta categoría pertenecen las *cadenas de oraciones* (que además amenazan con graves castigos a quienes no creen en su eficacia, o no las rezan, ni las copian, ni las propagan), la *repetición de fórmulas ridículas de oraciones* y las *devociones indignas* (por ejemplo, «a los cabellos de Cristo», «a la santa estatura de Cristo»).

Las llamadas «misas gregorianas», que consisten esencialmente en la celebración ininterrumpida de misas en treinta días sucesivos, podrían favorecer una confianza supersticiosa en el número y sucesión ininterrumpida. Es, pues, necesario explicar a los fieles que es probable, mas no seguro, que la aplicación de las misas gregorianas por un difunto lo saque luego del purgatorio, si allí se encuentra; pero que la Iglesia sí aprueba la costumbre de hacer celebrar dichas misas por los difuntos, como se desprende de la *respuesta afirmativa,* dada por la S. C. de Indulgencias el 11 de marzo de 1884 a la siguiente pregunta, respuesta aprobada por su Santidad León XIII:

Utrum fiducia, quae fideles retinent celebrationem triginta Missarum, quae vulgo Gregorianae dicuntur, uti specialiter efficacem ex beneplacito et acceptatione divinae misericordiae ad animae a Purgatorii poenis liberationem, pia sit et rationabilis; *atque praxis easdem Missas celebrandi sit in Ecclesia probata?*

— Eminentissimi Patres rescripserunt: *Affirmative* (véase J. SOLANS, *Manual litúrgico,* Barcelona [11]1913, t. I, págs. 222 y 224).

El concilio Tridentino amonesta a los obispos a que vigilen con todo celo que en el culto cristiano no se introduzca superstición alguna, so color de verdadera piedad. «Deben, en todo caso, extirpar en la iglesia el *número determinado* de ciertas misas y cirios, que es más bien un invento de un culto supersticioso que de la verdadera religión»[18].

Las oraciones infalibles para la salud, propagadas especialmente por la secta de la «ciencia cristiana» y erigidas en un

17. Cf. R. EGENTER, *Kirche und Christenleben,* Ettal [2]1958.
18. Trid. sess. 22.

verdadero culto, fomentan una piedad basada en el número y fórmula de las oraciones. De la repetición mecánica de ciertas fórmulas de oraciones, a veces ridículas, esperan una eficacia infalible contra determinadas enfermedades, en especial contra las hemorragias. El guardar la fórmula en secreto respecto de los profanos se presenta frecuentemente como condición para su eficacia...

Esta forma de «orar» fue rechazada por nuestro Señor cuando dijo: «Orando no masculléis muchas palabras, como los gentiles» (Mt 6, 7).

Con respecto a esos curanderos por oraciones, preciso es examinar si su confianza descansa más sobre la fórmula misma, o si se trata de un auténtico don de curaciones («gratia curationum», 1 Cor 12, 28. 30) reconocible por la sencilla confianza en el poder de la oración, nacida de una disposición profundamente religiosa.

La observancia concienzuda de las rúbricas de la Iglesia nada tiene de común con las fórmulas supersticiosas, pues no se trata de una imaginaria fuerza mágica que radique en las fórmulas, sino de un acto de obediencia a la Iglesia, cuyo culto se ha de celebrar en forma digna y uniforme. Pero los sacerdotes que sólo se preocupan por el simple cumplimiento externo de los ritos, rúbricas y fórmulas de oración, sin que les importe poco ni mucho el que los fieles los penetren y comprendan, son los culpables de que los acatólicos reprochen al culto católico el estar contaminado de ideas y prácticas similares a las de la magia.

2) Análogo a las fórmulas supersticiosas de oraciones es el *uso meramente mecánico de objetos religiosos* (reliquias, imágenes, oraciones). El desorden que hay en esto no estriba en el uso de estos objetos, venerados como sagrados, sino en colocar toda su confianza en el objeto material en lugar de ponerla en el humilde recurso a Dios.

En no pocos países está extendida la costumbre de tragar miniaturas de los santos. Es costumbre que puede generar la idea de una eficacia mecánica.

Indudablemente sería exagerado tacharla sin más de supersticiosa, ya que suele ir acompañada de auténticos sentimientos de piedad. Mas no deja por ello de ser una forma inadecuada de piedad, que fácilmente puede dar ocasión a errores y escándalos.

No ha de confundirse con la superstición el uso de objetos de piedad, acompañado de piadosos sentimientos y puesta la confianza en la oración y en la eficacia de las bendiciones de la Iglesia.

Lo inconveniente del falso culto está o bien en la indignidad de ciertas formas exteriores, o bien en la pretensión de atribuir arbitrariamente una eficacia infalible a objetos, ritos y fórmulas escogidas por los hombres, pretendiendo de ellos una acción análoga a la de los santos sacramentos. Mientras que *los sacramentos obtienen un efecto infalible de Dios mediante símbolos establecidos por Cristo*, supuesta la buena disposición del que los recibe, el falso culto *quisiera hacerle violencia a Dios*, mediante objetos y fórmulas arbitrariamente escogidas por los hombres.

Está fuera de duda que ese culto supersticioso e indigno perjudica a la verdadera religión por el *grave escándalo que causa*, y que es de suyo un pecado grave si se comete con pleno conocimiento de su indignidad y del efecto destructor que ejerce sobre los descreídos y mundanos. De hecho, sin embargo, la ignorancia excusa muchas veces de pecado, o por lo menos de pecado grave.

Tales prácticas *revelan un bajo nivel religioso* que debe remediarse haciendo todo lo posible para dar mejor instrucción religiosa y para hacer más profunda la verdadera piedad.

Guardémonos, con todo, de tachar de supersticiosa toda forma de devoción popular, por el solo hecho de que el pueblo sea irreflexivo. El sacerdote no debe intentar abolir contra viento y marea toda práctica religiosa, sólo porque no es bien comprendida, o porque revista una forma más o menos vacía. Mejor y más prometedor es procurar vivificar lo que es susceptible de mejora, desechando cuanto huela a idolatría o impiedad.

A. Mellor, *Le problème des guérisseurs. Étude historique et critique,* París 1958.

W. Pressel, *Moderne «Glaubensheilungsbewegung». Wahrheit oder Schwärmerei?* «Wege zum Menschen» 11 (1959) 65-77.

2. *La idolatría*

Toda superstición se opone, en algún modo, al verdadero culto, pero lo que más propiamente va contra el culto del verdadero Dios *es el que se tributa a las criaturas,* a dioses imaginarios, o al enemigo de Dios, que es el demonio, como lo proponía éste a Jesús: «Si postrándote me adorares...» (Lc 4, 7).

Cinco especies de «idolatría» pueden distinguirse, conforme a sus caracteres y culpabilidad:

1) Idolatría *por apostasía consciente y voluntaria del verdadero Dios,* la cual, en realidad, viene a ser más o menos cons-

cientemente *adoración del demonio.* También Satanás tiene su culto, y todas las facultades religiosas del hombre pueden ponerse al servicio del pecado y del demonio. La Sagrada Escritura (Deut 32, 27; 1 Cor 10, 20) y los padres lo recuerdan cuando dicen que los ídolos son el diablo.

2) Idolatría que en realidad *se dirige a la nada,* por ejemplo, el culto exterior idolátrico por falso respeto humano o por puro interés, sin los sentimientos interiores de incredulidad o de superstición. La Sagrada Escritura señala muchas veces que los dioses «nada» son, y que, por consiguiente, la idolatría no se dirige a nada, o se dirige a la nada [19].

Puesto que la humanidad pudo y debió darse cuenta de que sus dioses nada eran, su idolatría era objetivamente una negación del verdadero Dios, pero la malicia que encerraba no era siempre tan enorme, a no ser que fuera adoración del enemigo de Dios en persona.

3) Idolatría *fundada en la concepción dualística del mundo.* Se creía efectivamente que al lado del Dios bueno existía un espíritu malo, adversario de Dios y poderoso como Él. En lugar, pues, de tributar gloria sólo a Dios, como enseña la revelación, se rindió tributo también al espíritu malo, para aplacarlo, para hacérselo propicio, para merecer su ayuda [20].

Los estudiosos de las religiones han rastreado esta forma de culto a las divinidades malas y envidiosas en no pocos pueblos de cultura primitiva. Tan extraviado estaba ese culto, que al dios bueno, precisamente por serlo, no se le ofrecían sacrificios y sólo alguna súplica, mientras que al espíritu malo se le tributaba un culto exuberante, porque se temía su influjo. Lo mismo se aplica, en parte, al culto idolátrico de Israel: aunque seguían creyendo en Yahveh, el Dios de la alianza, querían también aplacar con el culto a los dioses regionales tal vez existentes. Todas estas formas de idolatría eran un atentado contra el soberano dominio de Dios (Ex 20, 2), llamado adulterio por los profetas, en razón de que el pueblo, despreciando la gloria y el amor del Dios de la alianza, su Señor, se volvía a sus temidos dioses para rendirles honores, si no amor. El temor exagerado de muchos cristianos hacia el demonio le concede a éste demasiada gloria, como si no estuviese sometido al poder de Dios. Toda superstición cae más o menos en esta forma de idolatría, en cuanto que el supersticioso, además de Dios (hoy tal vez excluyendo a Dios), admite toda clase de fuerzas misteriosas que hay que «acatar y reverenciar».

19. Cf. *Dict. Théol. C. de Vacant* VII, 603s.
20. De eso se distingue la magia, que en lugar de honrar al demonio, procura encadenarlo por encantamientos.

4) Hay o hubo cierta *idolatría cuyo culto se dirigía en realidad al verdadero Dios,* dada la pureza y rectitud de los sentimientos interiores de los que la practicaban. Que esa idolatría *buscaba al verdadero Dios* se desprende de la alabanza que san PABLO dirigió a los atenienses, cuando alcanzó a descubrir un altar «al Dios desconocido» (Act 17, 27).

Para los paganos hondamente piadosos, especialmente para aquellos que no admitían un auténtico politeísmo, sino más bien una forma de henoteísmo, los dioses eran formas y figuras tras las cuales se ocultaba la majestad y la bondad del verdadero Dios, aunque desfiguradas [21].

Toda forma de idolatría, objetivamente considerada, es *pecado grave «ex genere suo».* Mas la cuarta forma no alcanza subjetivamente al pecado de idolatría propiamente tal, aunque en ella se perciben las funestas consecuencias de los pecados de la humanidad.

5) La Sagrada Escritura, al considerar como idolatría el entregarse a algún *bien creado como al último y supremo fin,* amplía el significado de la palabra, pero con un profundo sentido de la realidad. Así, san PABLO *llama «idolatría»* a la lujuria y la codicia (Eph 5, 5). La soberbia es la idolatría de sí mismo: «Tan pecado es la rebelión como la superstición, y la resistencia como la idolatría» (1 Reg 15, 23).

La vida pecadora gravemente culpable equivale a una apostasía del Dios viviente para entregarse a un ídolo, al que se sirve con ardor y decisión tal que ofrece el aspecto de un culto religioso.

La ética de los capitalistas clásicos, su mística de acaparamiento, el celo fanático que demuestran para poner en pie y extender sus negocios, a los que consagran todas sus energías y por los que soportan los mayores sacrificios, no parece diferenciarse del culto fanático de los ídolos. Otro tanto puede decirse de los comunistas, quienes se imponen a sí mismos y a los demás la renuncia a la felicidad y a la paz del presente en la firme esperanza de crear el paraíso futuro de la sociedad sin clases. El ídolo peligroso en el ámbito de la economía de mercado es la «ideología del nivel de vida», que subordina a sus fines incluso los valores más altos. No es diferente el hombre carnal y terreno que pervierte su destino endiosando y divinizando los miserables objetos de su pasión. El hombre está hecho tan profunda y esencialmente para el culto, que aun al renegar del Dios de la gloria tiene que dedicarse a él, aunque sea en el culto bastardo de lo que no es Dios.

21. Consúltese a este respecto el material extraordinariamente rico del libro de THOMAS OHM, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen,* Friburgo de Brisgovia 1957.

3. *La superstición*

La superstición, en sentido amplio, significa también culto indebido a Dios y ligereza en aceptar y desear revelaciones y apariciones privadas. La idolatría propiamente dicha y el pacto con el demonio descansan también parcialmente, en la mayoría de los casos, sobre la superstición (o fe errónea), sobre alocadas imaginaciones y esperanzas; pero en el fondo no se trata de simple superstición, sino de auténtico culto opuesto a Dios.
La superstición, en sentido estricto, de que vamos a tratar, es un respeto oscuro e irracional, aparentemente religioso, pero en realidad contrario a la religión, tributado a unas fuerzas imaginarias e impersonales.

La raíz de la superstición es el deseo innato en el hombre de descifrar el porvenir y de dominar sin esfuerzo la naturaleza y las dificultades de la vida, es la *literatura supersticiosa,* que, instigada por el rastrero apetito de lucro, fomenta la llamada «superstición artificial» (por oposición a la superstición «espontánea» del pueblo), es el *influjo demoníaco,* y, sobre todo, la *disminución de la auténtica religiosidad:* faltando ésta, la superstición tiene que ocupar su lugar, porque el hombre, hecho esencialmente para el culto y la religión, desarrollará esa disposición en uno u otro sentido: culto legítimo o culto erróneo.

Con la superstición vienen aparejados grandes peligros:

1) *Peligros para la salud,* pues los falsos pronósticos de los adivinos inducen a desechar los medios adecuados.

Implican sobre todo este peligro las «oraciones infalibles para la salud» propagadas activamente por la llamada «ciencia cristiana», que también se llama «cientismo» o «conocimientos cristianos para la salud».

2) *Perturbaciones psíquicas* y peligro de ociosidad.

¿Para qué esforzarse cuando el porvenir está ya asegurado por la falsa adivinación, o cuando el adivino puede conseguir tanto como los esfuerzos más denodados? No faltan casos en que la superstición causa directamente ideas fijas, que imposibilitan luego el dominio de la propia existencia.

3) *Perturbaciones morales:* el supersticioso se hace irresponsable ante el pecado y la culpabilidad, pues los presagios arruinan la fe en la libertad humana.

Hoy día, sobre todo, los horóscopos o profecías astrológicas, propagadas por los periódicos, estimulan directamente a relaciones y negocios turbios. Allí se lee, por ejemplo: «La próxima semana es apta para

el amor y las pasiones para quien nació bajo el signo de Aries. Las aventuras amorosas resultan bien, pero los negocios mal...» «Si una mujer nacida bajo el signo de Capricornio se encuentra con uno nacido bajo Libra, se deshace su matrimonio.»

4) *La superstición es siempre un peligro para la fe.*

A menudo el supersticioso se afilia conscientemente a la herejía. Así, por ejemplo, el espiritismo. «Si se alzare en medio de ti un profeta o un soñador que te anuncia una señal o un prodigio, aunque se cumpliere la señal o el prodigio de que te habló, diciendo: vamos tras de otros dioses... no escuches las palabras de ese profeta o ese soñador...» (cf. Deut 13, 2-4). En todo caso la superstición señala una disminución de la viveza de la fe en la *omnipotencia de Dios,* en su *providencia* universal y en la *libertad humana.*

La superstición presenta dos formas principales: *a)* la adivinación y *b)* la magia.

G. Hedley, *The superstition of the irreligious,* Nueva York 1951.
C. Zucker, *Psychologie de la superstition,* París 1952.
H. Bächthold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* 10 vols., Berlín 1942.
P. Séjourné, *Superstition,* en *Dict. Théol. C. de Vacant* 14, 2764-2824.
—, *Sorcellerie,* ibid. 14, 2394-2417.
G. Maura y Gamazo, *Supersticiones de los siglos XVI y XVII,* Madrid 1943.
G. Contenau, *La divination,* París 1940.
E. de Martino, *Il mondo magico,* Turín 1948.
Th. Gregory, *Das unvollendete Universum. Schicksalsgestaltung der abendländischen Geschichte,* Einsiedeln 1938.
Ph. Schmidt, *Dunkle Mächte. Ein Buch vom Aberglauben einst und jetzt,* Francfort del Main 1956.
F. Buri, *Glaube und Aberglaube,* «Theol. Zeitschr.» 12 (1956) 206-236.
H. Schauerte, *Neuzeitlicher Aberglaube,* «Theol. u. Glaube» 47 (1957) 40-42
B. Kloppenburg O. F. M., *Adivinhaçôes supersticiosas,* «Rev. Eccl. Brasileira» 18 (1958) 944-970.
J. Mellot, *La superstición sucedáneo de la fe,* Casal i Vall, Andorra 1961.
W. Bitter, *Magie und Wunder in der Heilkunde,* Stuttgart 1959.
H. Auhofer, *Aberglaube und Hexenwahn heute,* Friburgo de Brisgovia 1960.

a) La adivinación

La adivinación es la pretensión de predecir, sirviéndose de algún signo, el porvenir y aun los acontecimientos futuros que dependen de la voluntad y decisión humana.

Si, para ello, se invoca la ayuda del demonio, se cae no sólo en simple superstición, sino en idolatría, en culto al demonio. Hoy, sin embargo, por lo general, no se invoca al maligno, lo que no quiere decir que él no contribuya en alguna forma y no reciba por ello una viva alegría.

Hay una diferencia esencial entre la adivinación bajo pacto con el demonio y la simple adivinación supersticiosa, que no sólo no supone fe y confianza en el demonio, sino que muchas veces llega hasta excluirla.

Los antiguos moralistas, apoyados en la «lógica», afirmaban que la adivinación bajo pacto con el demonio y la simple adivinación eran, por igual título, esencialmente diabólicas y gravemente pecaminosas. Pero esto era no contar con lo esencialmente ilógico de la superstición. El raciocinio de los moralistas era más o menos éste: «si las causas naturales no son suficientes para hacernos descubrir el porvenir, el conseguirlo sólo será posible o con ayuda de Dios, o con la del demonio. Ahora bien, las causas naturales son insuficientes en la adivinación propiamente dicha, y no es posible pensar que Dios ayude el apetito de lucro de los adivinos, ni la indignidad de sus métodos. No cabe, pues, señalar otra causa que la ayuda del demonio, se lo invoque o no expresamente». La conclusión es legítima y muestra la ilicitud de la adivinación en sí considerada. Pero subjetivamente hay enorme diferencia en hacer expresamente un pacto con el diablo y en dejarse llevar de una *simple manía e inclinación morbosa e ilógica*. Hoy, sobre todo, conviene tener presente esta distinción, pues la mayoría de los supersticiosos no se colocan ante la disyuntiva: o Dios o el diablo.

Las conjeturas acerca del porvenir, basadas en acontecimientos puramente naturales, no han de condenarse sin más como supersticiosas. Así, por ejemplo, bastan ciertos conocimientos para poder predecir aproximadamente, por la observación de las líneas de las manos, cuál será el futuro desarrollo del carácter de una persona y sus inclinaciones. El tiempo y la posición de la luna pueden dar algunas indicaciones referentes al comportamiento y sobre todo a la salud de no pocas personas supersensibles.

Al presentarse predicciones de futuros acontecimientos que en definitiva dependen de la libre voluntad humana, es preciso preguntarse: ¿trátase de *verdaderas profecías* en virtud de una iluminación divina? Las circunstancias, por ejemplo, la irreligiosidad y el apetito de lucro de los «profetas», pueden, desde un principio, excluir dicha posibilidad. ¿O bien se trata de una *visión del futuro, de orden puramente natural,* la telepatía? Pero tal visión no está siempre a discreción y se limita a acontecimientos de un futuro próximo. Además, ¿entra directamente en juego la *ayuda del demonio?* El demonio, por astuto que sea, sólo puede hacer

conjeturas en lo que respecta a las libres decisiones humanas. ¿O se trata de una *impostura supersticiosa,* o porque el adivino se engaña a sí mismo, o, lo que es más frecuente, porque éste juega con la credulidad de los supersticiosos que lo consultan?

La adivinación es un remedo impío de las verdaderas profecías y de la predicación de la fe, así como la magia lo es de los auténticos milagros y de los maravillosos efectos de los santos sacramentos.

Toda adivinación hecha y tomada en serio constituye pecado grave contra la virtud de religión.

Y es grave «*ex toto genere suo*», y se hacen reos de él no sólo quienes se dan de adivinos, sino también quienes los consultan. El adivino que, por su parte, no cree en su misterioso arte y que simplemente abusa de los supersticiosos, peca gravemente por cooperación y porque ejerce una seducción que va en contra de la religión y de la caridad fraterna.

La Sagrada Escritura condena por igual a los adivinos y hechiceros (cf. Deut 18, 9-14; Ex 22, 17; Lev 19, 31; 1 Reg 28, 3. 7ss; Is 2, 6; 44, 25; Ier 27, 9s; Zach 10, 2; Mal 3, 5; Act 8, 9ss; 19, 19; Gal 5, 20; Apoc 21, 8). La Iglesia ha condenado siempre con claridad toda suerte de adivinación y hechicería, dictando en contra graves castigos [22]. El emperador Constantino estableció contra ellas la pena de muerte.

Razones personales, como candidez, ignorancia, irreflexión, pueden disminuir la gravedad del pecado. El adivinar la suerte o hacérsela adivinar puede, a veces, estar exento de pecado, y es cuando se hace por puro juego, sin escándalo ni peligro de que nadie tome la cosa en serio. Para desenmascarar a los embusteros puede uno hacerse predecir el porvenir.

Las formas más comunes de adivinación son:

1) *La evocación de los difuntos*

Al consultar a los muertos se pretende, por medio de la magia, entrar en comunicación con los espíritus de los difuntos, *para conocer con su ayuda el porvenir.* La ley mosaica establecía la pena de muerte para los israelitas que consultasen a los muertos, como hacían frecuentemente los pueblos que los rodeaban (Lev 19, 31; 20, 6; Deut 18, 11).

---

22. Cf. CIC, can. 2325.

La evocación del espíritu de Samuel por Saúl, o más exactamente por la pitonisa de Endor (1 Reg 28), presenta indudablemente algunas dificultades de interpretación, pero es evidente que Saúl se dio perfecta cuenta de que estaba obrando ilícitamente y en rebelión contra Dios, quien no le había informado del porvenir. Difícil es, por otra parte, deducir del sagrado texto —y lo discuten los intérpretes— si se realizó una verdadera aparición de Samuel, que por voluntad de Dios hubiera venido a anunciar a Saúl el merecido castigo divino, o si todo fue obra de la hábil embustera que hubiera querido ensañarse en el susto de Saúl, para vengar a tantas pitonisas que el rey había perseguido y exterminado. En todo caso se deduce claramente que Saúl mismo no vio el espíritu de Samuel (1 Reg 28, 13s).

La forma moderna de la antigua evocación de los muertos es la sesión espiritista. Piensan los espiritistas que mediante una persona apta, llamada «médium», edición moderna de las antiguas pitonisas, pueden entrar en comunicación con los espíritus de sus difuntos y por éstos conocer el porvenir.

La explicación que de dichos fenómenos proporciona el espiritismo, a saber, que se trata de la evocación real de los espíritus, es evidentemente supersticiosa, pues, considerada la sabia providencia de Dios, es imposible que las almas de los difuntos puedan ser obligadas a comparecer por personas tan indignas, como se ha comprobado que son generalmente los «médiums», y por tan indignos procedimientos. El solo intento es criminal.

La explicación demoníaca, según la cual es el demonio el que entra en acción, no es improbable, sino que se ha de tomar en consideración, viendo los graves perjuicios que a la verdadera fe causa el espiritismo.

En la mayoría de los casos, sin embargo, no se trata sino de refinados y hábiles embustes de los «médiums». Sólo una mínima parte de fenómenos espera una explicación científica. La parapsicología trabaja por encontrarla, pero desgraciadamente por métodos generalmente poco científicos.

El Santo Oficio prohibió la asistencia y con mayor razón la participación activa en las sesiones espiritistas[23]. Las graves razones que ordinariamente hacen ilícita toda participación son los peligros para la fe, para las buenas costumbres y para la salud, y muchas veces también el escándalo.

Claro está que no se prohíbe a los investigadores católicos competentes el examen científico de los fenómenos, con tal que no descuiden las necesarias reglas de prudencia.

El aceptar que las almas de los difuntos pueden a veces aparecerse,

23. Decreto de 1-4-1898, ASS 30 (1898) pág. 701s; de 27-4-1917, AAS 9 (1917) 268.

con permiso de Dios, para amonestar a los vivos y para pedirles ayuda, no tiene nada que ver con la superstición. Mas en tales cosas hay que guardarse de incurrir en credulidad.

F. MOSER, *Der Okkultismus, Täuschungen und Tatsachen,* 2 vol., Munich 1935-36.
PH. SCHMIDT, *Vom Tischrücken und Geisterbeschwören,* Berlín-Dahlem 1952.
G. B. ALFANO, *Piccola enciclopedia di scienze occulte,* Nápoles 1949.
C. M. HEREDIA S. I., *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos,* Herder, Barcelona [2]1963.
M. DESSOIR, *Vom Jenseits der Seele,* Stuttgart [6]1931.
J. BJÖRKHEM, *Die verborgene Kraft. Probleme der Parapsychologie,* Olten-Friburgo de Brisgovia 1954.
H. THURSTEN S. I., *Poltergeister,* Lucerna 1955.
P. HOHENWARTER, *Forschungen im Reiche des Übersinnlichen,* «Der Seelsorger» 30 (1959-1960) 150-160.
B. KLOPPENBURG, O. F. M., *Der Brasilianische Spiritismus als religiöse Gefahr,* «Social Compass» 5 (1959) 237-255.
—, *Atuação do demónio no espiritismo,* «Rev. Ecclesiastica Brasileira» 17 (1957) 301-320.
JAFFÉ, *Geistererscheinungen und Vorzeichen. Eine psychologische Deutung* (con una introducción de C. G. JUNG), Zurich 1958.
«Herder Korrespondenz» 13 (1959) 489-495: *Der Spiritismus in Brasilien.*
P. SIWEK, *Herejías y supersticiones de hoy,* Herder, Barcelona 1965.
L. ROURE, *Le merveilleux spirite,* París [5]1922.
—, *Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier,* París 1923.
F. PALMÉS, *Metapsíquica y espiritismo,* Barcelona [2]1950.
C. RICHET, *Traité de métapsychique,* París [2]1923.
B. LATOUR, *Spiritisme et métapsychisme,* «DocCath» 11 (1924) 495-511; 877-896.
J. DE TONQUÉDEC, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien,* París 1955.
P. CHARLES, *À propos de spiritisme,* «NouvRevTh» 48 (1921) 113-123.
R. OMEZ, *Peut-on communiquer avec les morts?,* París 1955.
J. BUJANDA, *Ángeles, demonios, magos y teología católica,* Madrid 1955.
S. ZWEIG, *Franz Anton Mesmer. La curación por el espíritu,* Barcelona 1938.
C. PROCOPIO DE CAMARGO, *Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo,* Ed. Of. Intern. de Invest. Soc. de FERES, Friburgo (Suiza), Bogotá.
W. RICHTER, *Traum und Traumdeutung im AT,* en «Biblische Zeitschrift» 7 (1963) 202-220.
R. WICK, *Spott gegen die Religion,* en «Theologische praktische Quartalschrift» 112 (1964) 200-205.
F. BAUR, *Sternglaube-Sterndeutung-Sternkunde,* Francfort 1965.

2) *La astrología*

La astrología es una superstición antiquísima, muy extendida entre los pueblos y casi indestructible, que pretende leer la suerte de los hombres en los astros.

Doble es, según los astrólogos, el influjo de los astros sobre la suerte humana: o bien influjo causal, suponiendo que ésta depende de aquéllos, por lo que habría que admitir el determinismo más rígido, negando el libre albedrío; o bien el rumbo de las estrellas y constelaciones y el de la vida humana marchan acordes entre sí, aunque sin dependencia causal, pero sí presentando un desarrollo y una imagen correspondiente; con otras palabras, hay entre ellas una armonía preestablecida.

La concepción del mundo que sirve de base a la segunda afirmación es la de Tolomeo, según la cual los astros giran alrededor de la tierra, esto es, del hombre. Lógicamente, al ser abandonada esta teoría debía también ser desechada la astrología, basada en ella. En todo caso, el argumento sacado de la «imagen» tropieza con la individualidad de cada uno y con la orientación de la vida personal, absolutamente reacia a toda clasificación, aunque no fuera sino aproximada, en conformidad con las constelaciones. Pero hay algo más decisivo, a saber, que es del todo imposible que la suerte humana, sometida, en sus puntos decisivos, a *la ley de la libertad,* corra parejas, ora con dependencia causal, ora con simple correspondencia, con el curso de las estrellas y constelaciones *regidas por la ley de la necesidad* [24].

El astrólogo y el creyente en los astros que pide su horóscopo o predicción de su vida según la posición de las estrellas el día de su nacimiento, el de su vida matrimonial conforme a la constelación del día de la boda, etc., poco suelen preocuparse por saber en qué forma están concatenadas estas dos cosas: la posición de las estrellas y el porvenir de los humanos. Creen simplemente en los astros, a no ser que el astrólogo horoscopista no sea más que un embaucador. *Pero ésa es la característica de todos los supersticiosos, el no necesitar de razones y el sujetarse gustosamente a lo irracional.*

Cuando en el fondo del alma existe esta disposición contraria a la fe, repercute necesaria, aunque acaso inconscientemente, en toda la conducta. La astrología, en razón no sólo de sus prin-

24. Cf. ST II-II, q. 95 a 5.

cipios teóricos, sino, sobre todo, de la orientación que imprime a la vida de los horoscopistas, destruye la fe cristiana en la amorosa providencia divina que todo lo gobierna, y en la libertad humana.

Por eso es gravemente pecaminosa la astrología, y no sólo el pedir o dar horóscopos, sino también el propagar sus ideas.

Con todo, si lo que en alguna parte se llama astrología no es más que un puro simbolismo, o un pasatiempo divertido, no hay razón para objetarla, con tal que no exista peligro alguno de escándalo. Pero mejor sería que tales pasatiempos o simbolismos cósmicos no se designasen con nombre tan sospechoso.

La astrología supersticiosa va hoy por caminos del todo opuestos a los de la astronomía científica y es reputada como una necedad de ignorantes. Ya se sabe que con un supersticioso no es fácil hacer valer razones.

El sistema de los siete planetas y de las doce constelaciones a que apelan desde siglos los astrólogos ha quedado reducido a nada por la ciencia, pues, además de los siete planetas conocidos antiguamente, se han descubierto otros nuevos; ni los doce signos del Zodíaco constituyen unidades cósmicas, ni, sobre todo, focos singulares de acción, pues no son más que configuraciones arbitrarias de grupos de estrellas separadas entre sí por mundos siderales. Además, los signos del Zodíaco no corresponden ya, en la sucesión de las estaciones, con la correspondiente constelación primitiva, sino que cambian continuamente de lugar. El año 150 después de Cristo casi se correspondían los signos y las constelaciones; después se han distanciado tanto que, por ejemplo, el «signo» de Aries cae frente a la «constelación» de Piscis. Así, el que hoy nace «bajo el signo de Aries» no tendrá su nacimiento irradiado por las estrellas de Aries, sino por las de los peces. Pero como los autores de horóscopos se atienen absolutamente a las reglas, el estrellado por Piscis tendrá su horóscopo personal como hombre del Carnero [25].

Nadie negará, sin embargo, cierto influjo de las estrellas sobre la salud y la vida espiritual y, por lo tanto, cierta influencia indirecta sobre las decisiones, aunque sin quitarles la libertad. Por eso santo TOMÁS, uno de los más decididos adversarios de las predicciones astrológicas sobre las futuras acciones libres del hombre, dice que los astrólogos predicen el porvenir no sólo con ayuda del demonio, sino a veces también apoyándose en que muchos hombres no saben servirse de su libertad, sino

25. Cf. PH. SCHMIDT, *Dämon Aberglaube*, Sarrebruck 1938, pág. 27ss.

que se dejan arrastrar de sus pasiones, susceptibles al influjo cósmico [26].

Pero aun cuando admitamos cierto influjo cósmico estelar sobre la psicología humana, tienen los astrólogos que explicarnos un punto decisivo, a saber, cómo harán ellos para calcular, aunque no sea sino lejanamente, las infinitas influencias de las innumerables estrellas y de sus constelaciones siempre cambiantes, o sea, con qué derecho se atreven a atribuir a *una determinada* constelación el influjo que orienta toda una existencia.

En el terreno de las posibles conjeturas sólo entra hasta hoy el influjo de la luna sobre los hipersensibles, los «lunáticos». Por eso, cuando los astrólogos de hoy, que pretenden pasar por científicos, explican que las estrellas no constriñen sino sólo «predisponen», a pesar de lo cual descienden luego a formular horóscopos pormenorizados que regulan incluso las acciones que dependen de la libertad, el hombre normal debería erguirse airado contra quienes lo consideran como un «estrellado». Las groseras predicciones astrológicas que pretenden señalar de antemano el curso de una existencia que depende, en realidad, de la libre determinación de cada uno, no merecen más que el desprecio de quien sabe hacer respetar su dignidad de hombre racional.

PH. SCHMIDT S. I., *Astrologische Plaudereien,* Bonn 1951.
—, *Die Stellung des hl. Thomas zur Astrologie,* «St. d. Zeit» 156 (1955) 65-69.
—, *«Schmutz und Schund» im astrologischen Schrifttum,* «St.d.Z.» 163 (1958/59) 228-230.
S. STEINLEIN, *Astrologie, Sexualkrankheit und Aberglaube,* Munich 1915.
G. HENNEMANN, *Kritik der Astrologie,* «Neues Abendland» 10 (1955) 33-41.
T. FAERY Y AURELIUS, *Interprétation rationelle de l'astrologie,* París 1937.
L. REINERS, *Steht es in den Sternen? Eine wissenschaftliche Untersuchung über Wahrheit und Irrtum der Astrologie,* Munich 1951.
A. KOCH S. I., *Um die Astrologie,* «Stimmen der Zeit» 149 (1951-52) 308 ss.
A. E. BERGLES, *Astrologische Leistungen,* «St. d. Zeit» 126 (1933-34) 398-406.
E. ZINNER, *El mundo de las estrellas,* Herder, Barcelona 1958.
E. TOPITSCH, *Steht es in den Sternen? Zur Geistesgeschichte der Astrologie,* «Wort und Wahrheit» 11 (1956) 279-288.
P. SIWEK, *Herejías y supersticiones de hoy,* Herder, Barcelona 1965.

3) *La cartomancia*

La cartomancia no introducida en Europa hasta principios de la época moderna [27], es una de las formas más toscas de adivinación.

Por parte de la cartomancia no hay generalmente mucha superstición, limitándose a explotarla y propagarla. Con frecuencia los astrólogos y cartománticos se ponen de antemano al corriente de la vida y carácter de sus clientes, para lo cual organizan verdaderos servicios de espionaje. Son, además, muy hábiles para combinar los datos y deducir el carácter de sus consultantes de su apariencia sola. La ambigüedad de sus oráculos contribuye a su éxito.

26. ST II-II, q. 95 a. 5 ad 2.
geschen, «Bened. Monatsschr.» 17 (1935) 389-397.
gesehen, «Bened. Monatsschr.» 17 (1935) 389-397.

4) *La quiromancia*

La quiromancia es un «arte» muy antiguo. *El hombre es una unidad, una totalidad que se refleja principalmente en el rostro y en las manos.* Piénsese, por ejemplo, en «Las manos suplicantes» de Durero. Por eso *no hay superstición alguna en querer leer en las líneas de la mano el carácter de un hombre.* Pero, claro está, para ello se necesita saber cuál es la forma y la fuerza con que el alma se expresa en la mano. La mano y la escritura proporcionan datos importantes para la caracterología práctica. Mas, para predecir el porvenir, la observación de la mano o de la escritura es tan insuficiente como el conocimiento del carácter: éste, a lo sumo circunscribe el porvenir, mas no lo determina, pues no suprime la libertad. Además, el futuro no depende sólo del carácter; hay que contar con el ambiente y su influjo libre o necesario para el hombre.

5) *El péndulo*

El usar el péndulo [28] como medio para diagnosticar enfermedades y prescribir remedios no ha de considerarse necesariamente como superstición, aunque los peritos sean escépticos acerca de su valor científico. Los intentos de explicar científicamente su acción (por radiación magnética, radiestesia, etc.) lo coloca fuera de lo supersticioso. Pero sí *puede ser o pasar por instrumento supersticioso, o en conexión con la superstición, cuando por su medio se pretende conocer el estado del alma, la perfección moral, o realidades o acontecimientos futuros u ocultos que dependen de la libre voluntad.*

El Santo Oficio prohibió severamente a todos los clérigos el uso de la radiestesia (péndulo y otros instrumentos semejantes) para adivinar los acontecimientos y las circunstancias de las personas *(ad personarum circumstantias et eventus divinandos).* Pero esta prohibición, que mira a dejar a salvo la dignidad de la religión y la verdadera piedad, no pretende establecer nada acerca del valor científico de tales prácticas [29]. Además,

28. Cf. PH. SCHMIDT, l. c., pág. 66ss.
29. AAS 34 (1942), pág. 148.

aparte de toda ley positiva, es inconciliable con la razón y con la fe cristiana en la providencia pretender averiguar con el péndulo los *acontecimientos futuros que dependen de la libertad.*

LUCCHINI, *La Radiestésie*, París 1957.
A. KÖBERLE, *Radiästhesie in christlicher Sicht*, «Wege zum Menschen» 11 (1959) 411-418.
—, *Probleme der Ruten- und Pendelkunde*, ibid., 424-429.

6) *Interpretación de los sueños*

Como atestigua repetidas veces la Sagrada Escritura, Dios mismo puede enviar sueños, y quien los recibe percibe claramente que de Él proceden. Hay sueños que hacen referencia al porvenir inmediato, en virtud de un presentimiento del subconsciente, comparable a la telepatía. Especialmente en pueblos sanos, los sueños pueden expresar presentimientos verdaderos o fundados temores o esperanzas.

La edad media, llena de fe (y de santos), se esforzó en hallar reglas para distinguir entre sueños sin sentido y sueños premonitores, y para interpretar estos últimos. También modernamente la psicología profunda (por ejemplo, la de C. G. Jung) trabaja por interpretar científicamente los sueños; no busca cómo predecir por ellos el porvenir, sino cómo conocer los desgarramientos y represiones psíquicos para encontrarles remedio. Otra cuestión es la de si muchas veces se les hace decir a los sueños más de lo que significan.

La mayoría de los sueños, especialmente en el actual hombre hipercivilizado, carecen completamente de sentido respecto de los futuros acontecimientos. Por eso la prudencia exige que no se haga caso, o muy poco, de los sueños, en lo que al porvenir se refiere. Ya el AT pone en guardia contra los sueños y los soñadores, pues por allí, como por las demás formas de adivinación, se introduce la superstición y el engaño popular y se falsifica la modesta semilla de la verdad en forma muy perjudicial para la religión. «No escuchéis a vuestros adivinos, a vuestros soñadores, a vuestros astrólogos, a vuestros encantadores... porque es mentira lo que os profetizan» (Ier 27, 9; cf. Ier 23, 25-32).

7) *Supersticiones diversas. La predicción del porvenir en las creencias populares*

El pueblo tiene una inclinación casi natural a la superstición, inclinación que viene a ser un resto del antiguo paganismo: *«super-stitio, quod super-stat»*. Esa inclinación le hace encontrar mil maneras sencillas de «ver» el porvenir. Entre las más comunes puede contarse la que podríamos llamar «superstición inicial», que concede valor de augurio a la manera como se inicia una empresa. La superstición inicial estaba muy en boga entre los romanos, quienes interrumpían los más importantes negocios de Estado si al principio o luego de comenzados no topaban con un «augurio» feliz —un animal o un signo anunciador de buen éxito—. Tácito cuenta que los antiguos germanos, antes de

cualquier viaje o negocio, consultaban los augurios felices o desgraciados. Y, cosa digna de notarse, el mismo animal (por ejemplo, el gato negro, la corneja, la picaza, el lobo, etc.), en una región era augurio de felicidad, y en otra, de desgracia. Era particularmente grosera la creencia de que encontrarse con una mujer vieja era triste augurio. Entre campesinos hay la conseja de que las «doce noches santas» de Navidad a Reyes indican el bueno o mal tiempo, las dichas o las desdichas para el año siguiente.

Existe también el miedo a los números, especialmente al número 13, y en algunas partes el miedo al viernes. El miedo al número 13 es tan común, que en muchos hoteles se omite en la numeración de las habitaciones, pues casi nadie ocuparía la pieza marcada con dicho número.

Es evidente que todas estas creencias están más o menos en oposición con la fe. Mas, *por lo general, no hay que ver en esto un pecado grave,* sino más bien un triste *tributo a la debilidad humana y a la necedad;* sobre todo cuando muchas de esas cosas no se toman muy en serio y otras veces pasan por signos dados por Dios. El incremento de la superstición debe, sin embargo, ponernos alerta: hay que dar nuevo impulso a la vida de la fe. El fomento de la liturgia es indudablemente un elemento de primera importancia en la lucha contra la herejía y la superstición.

Pero habrán de considerarse como *supersticiones gravemente culpables* cada vez que se les haga más caso a ellas que a los preceptos de Dios, y vengan por ello a descuidarse deberes que obligan gravemente.

b) La magia

Desde muy antiguo se ha distinguido la magia «negra» de la «blanca». La *magia «blanca»* es el intento de producir efectos inexplicables por medios secretos y desconocidos. El ejemplo típico es la alquimia.

1) La *magia «negra»* intenta causar perjuicio (maleficio) o conseguir ventajas, honores y riquezas *con la ayuda del demonio*

Las brujas fueron acusadas de darse a la magia negra.

La magia «negra» es un pecado sumamente grave, sancionado con la pena de muerte, no sólo en el Antiguo Testamento, sino también en el derecho romano. Esto explica por qué se perseguía tan severamente a las brujas. La gravedad del pecado no cambia por el solo hecho de que el demonio no realizó la obra pedida, pues basta que se lo haya llamado.

Tal vez más propagado que la auténtica magia negra está el supersticioso y crédulo temor ante los hechiceros. Temor que a veces es tan

fuerte que apaga la confianza en la omnipotencia de Dios y en el socorro que su divina providencia concede a sus hijos contra el demonio y demás malhechores. La Iglesia no desconfía del poder y del amor divinos, aunque tiene en cuenta, como muestran los exorcismos, el influjo del maligno y de sus cómplices entre los hombres.

El demonio no puede perjudicar a nadie sin el permiso de Dios. Por eso es también superstición el pensar que las maldiciones e imprecaciones caen sobre los demás como efectos infalibles producidos por la propia virtud del hechicero (cf. Prov 26, 2). El demonio sólo puede obrar en el hombre cuando éste se le pone a disposición, y sólo puede perjudicarle cuando Dios se lo permite, ya porque quiere probar al hombre —pero entonces no le faltará a éste la gracia especial—, ya porque el hombre mismo abrió la puerta al demonio con el pecado. Los pastores de almas deben prevenir al pueblo contra las falsas sospechas de hechicería, como también contra el excesivo temor del demonio. Claro está que donde reina el odio y la enemistad, la injusta explotación, la maldición y la blasfemia, hay motivo para temer a Dios, y también al demonio, a quien uno se vende con el pecado.

El *temor a las brujas, y los procesos consiguientes* que se sucedieron desde fines de la edad media hasta el siglo XVIII, son una de las páginas más humillantes de occidente y de la cristiandad. Es indudable que entre las pretendidas brujas quemadas o perseguidas había sectarios activos, criminales, hechiceros que causaban, o querían causar maleficios, ayudados por el diablo. Pero la superstición popular inventaba las cosas más inverosímiles, como viajes de las brujas por el aire para sus aquelarres, su transformación repentina en animales, su comercio carnal con el demonio y otras cosas por el estilo. Y lo peor fue que muchos inocentes (ancianas o ancianos que se hacían notar por su aspecto o conducta extravagante) sospechosos de brujería fueron quemados, o al menos sometidos a tormento, y así obligados a las más monstruosas confesiones, que alimentaban el temor a la brujería. Así la legislación penal contra la superstición y la magia terminó por ensañarse contra los simples sospechosos. La Iglesia se opuso desde el principio, sobre todo con san HIPÓLITO y san JUAN CRISÓSTOMO, al morbo de la brujería, que soplaba de oriente, pero ya hacia fines de la edad media no pudo imponerse a la arrolladora superstición popular, tanto que hubo hasta obispos y papas dominados, en cierto grado, por la sombra de las brujas.

Funesto fue, a este respecto, el que INOCENCIO IV (1252) autorizara a la Inquisición (aunque no todavía en procesos de brujería) a emplear la tortura, y el que INOCENCIO VIII, a instancias de los inquisidores Institoris y Sprenger, promulgase la bula fatal sobre la brujería *(Summis desiderantes,* 1484). La persecución contra las brujas se desencadenó rabiosa primero en Suiza y en el sur de Francia. En Alemania la impidió la oposición de sacerdotes y laicos. Pero fue la *Demonología* de LUTERO la que desencadenó definitivamente la epidemia. En diversos países protestantes se llegó a la persecución en masa contra las personas sospechosas de brujería. No fueron pocas también las injusticias cometidas en los países católicos. Un decreto de GREGORIO XV y una Instrucción de la Inquisición romana (1654), provocada por el jesuita alemán Friedrich Spee, pusieron término a la persecución.

La *magia blanca,* por su parte, ocupa un lugar extenso en la historia, y, aunque directamente no pretende obrar por medio del demonio, no se puede decir que éste no se interese por ella, ni tome parte, con el fin de perjudicar a la religión. De la magia blanca vienen los cuentos del espejo encantado, de la vara mágica, el totemismo de todos los pueblos, los tabúes, la prestidigitación popular, los talismanes y amuletos.

Algunos han intentado neciamente explicar la religión como una derivación de la magia. Pero la historia de la religión muestra claramente que la magia *no fue el primer estadio de la religión, sino enemiga y competidora* de ella. Muchos pueblos antiguos en los que la religión está profundamente arraigada, no ofrecen el menor vestigio de magia. La magia domina en los pueblos patriarcales que viven de la caza, en forma de totemismo, y en los pueblos matriarcales agricultores.

2) *La magia «blanca» es el intento de influir sobre las fuerzas de la naturaleza y sobre la marcha de la historia por medios no aptos para ello* (gestos imitativos, fórmulas enrevesadas pronunciadas en número determinado, etc.). Junto con la creencia en unas *fuerzas y poderes misteriosos* e impersonales, se cree que *hay otras fuerzas también misteriosas* capaces de dominarlas y que están a disposición del hombre o al menos de algunos hombres.

Se advierte claramente la impiedad de tal intento cuando con esas fuerzas se quiere violentar el poder divino, o cuando son consideradas como cosa del enemigo de Dios. Pero muchas veces la magia blanca nace de la ignorancia de las fuerzas naturales, del temor que naturalmente se experimenta ante ellas y de la candorosa pretensión de dominarlas sin esfuerzo.

Desde el punto de vista moral se ha de condenar severamente toda práctica de magia blanca (talismanes, amuletos, fórmulas, etcétera), aun cuando no se les preste mucha fe, ni pasen por ser contrarias a Dios.

Pero sería ir demasiado lejos el envolver en una misma condenación la magia blanca, con sus vanas observancias, y la magia negra, con su pacto diabólico, como lo han hecho ciertos moralistas, llevados de la «lógica»; pues, dicen ellos, o bien se trata de medios naturales, y entonces no hay tal magia; o bien interviene el influjo demoníaco. Sin duda se puede enseñar lo siguiente: cuando se producen efectos que no están absolutamente al alcance de las fuerzas naturales y no se pueden atribuir a la acción de Dios, entonces no queda más que pensar en el influjo diabólico. Por eso no sólo la religión, sino aun la misma razón y el temor de entrar en amistad con los espíritus infernales, nos previenen contra esas vanas prácticas mágicas.

Pero, moralmente, lo malo y defectuoso de la magia blanca no está en el peligro de un pacto con el demonio, en el que ni

de lejos suele pensarse, sino, sobre todo, en su irracionalidad y más que nada en ser síntoma de que los principios religiosos no han llegado a informar el pensamiento y la vida. En vez de confiar en la divina providencia se busca la felicidad en ridiculeces, en prácticas sin sentido. Eso es sumirse en lo impersonal e irracional.

Muchos son los medios con que la Iglesia combate la vana observancia mágica: recomendando la confianza en la oración, cuya eficacia acompaña los objetos consagrados y bendecidos, y señalando especiales patronos a cuyo patrocinio ha de confiar el hombre sus cuidados, y a quienes ha de invocar en sus peligros. Indudablemente que en todo esto se mezcla el mecanismo y la exterioridad, pero el abuso no es razón para querer suprimir esas santas prácticas, pues con ello no se conseguiría sino dejar el campo libre a formas peores de superstición. Tampoco es del caso contentarse con una sonrisa compasiva, diciéndose que la magia no es más que una simple debilidad humana y una tontería de encantadores. Toda superstición es idolatría, ya porque se dirige a fuerzas enemigas de Dios, ya porque desvía del verdadero servicio.

Los protestantes propalan que la devoción católica por los sacramentos no es más que magia. Esta afirmación muestra simplemente que nuestros acusadores, o no saben en qué consiste la magia, o no entienden nada del significado de los santos sacramentos. La magia es el empleo de fuerzas misteriosas, por ejemplo, el «mana» de los melanesios, o el «orenda» de los iroqueses, o demoníacas, *con el intento de obrar sobre Dios* o sobre el mundo con independencia de Dios, o tal vez en su contra; los santos sacramentos, por el contrario, son *signos henchidos de la acción de Dios,* que el hombre sólo puede aprovechar cuando los recibe con sentimientos de humildad y de entera donación a Dios. Los sacramentales, empero, no son otra cosa que el humilde implorar la protección de Dios por la oración de la Iglesia, y la expresión sensible de nuestra participación en esta oración.

Los sacramentos y los sacramentales son la expresión elocuente de la religión, de nuestra humilde unión con Dios, del reconocimiento de la gloria soberana de Dios. La magia, en cambio, es alejamiento del Dios personal, para ponerse al servicio de fuerzas impersonales, cuando no al servicio del enemigo personal de Dios. Es, pues, un culto falso, una idolatría.

H. Aubin, *L'homme et la magie,* París 1952.
M. Leproux, *Medecine, magie, sorcelleiee,* París 1956.
H. Webster, *Magic. A sociological study,* Stanford (California) 1948.
E. Temple Bell, *La Magia dei numeri,* trad. al it. de G. Forti, Milán 1949.
H. Zwesloot S. I., *Friedrich Spee und die Hexenprozesse,* Tréveris 1954.
Ph. Schmidt S. I., *Dämon Aberglaube,* Sarrebruck 1938.
J. de Tonquédec, *Acción diabólica o enfermedad,* Madrid 1948.

Ph. Schmidt S. I., *Talisman und Zauberwahn. Ein Buch vom Aberglauben — einst und jetzt,* Einsiedeln 1937.
—, *Frommigkeit auf Abwegen. Besprechen, Gesundbeten, Zauberbriefe,* Berlín 1955.
—, *Das Archiv zur Bekämpfung des Hexenwahns,* «Stimmen der Zeit» 164 (1959) 389-392.
H. Schauerte, *Totbeten und Totenmessen fur Lebende,* «Theol. u. Glaube» 1959, 141-144.
J. Liener, *Die neue Bewegung des Gesundbetens im Urteil der Seelsorge,* «Der Seelgorger» 27 (1956-1957) 387-393.
K. Seligman, *Das Weltreich der Magie. 5000 Jahre Geheime Kunst,* Stuttgart 1958.
H. Auhofer, *Aberglaube und Hexenwahn heute,* Friburgo de Brisgovia 1960.
Die katholische Glaubenswelt, Friburgo de Brisgovia 1960, II, 777 (bibliografía).

Capítulo cuarto

LA VIRTUD DE RELIGIÓN EN SUS MANIFESTACIONES PARTICULARES

I. LA ORACIÓN

1. *Importancia de la oración en el seguimiento de Cristo*

Con una oración entró Cristo en el mundo: «Heme aquí que vengo a cumplir tu voluntad» (Hebr 10, 7), y entregó su alma en manos del Padre con la oración más tierna y al mismo tiempo más poderosa: «Padre, en tus manos entrego mi espíritu» (Lc 23, 46). Con cuarenta días de oración inauguró su actividad pública, y nos narra el Evangelio que antes de cualquier acontecimiento importante de su vida se preparaba con la oración. El sacrificio de su vida por la salvación del mundo es todo él una oración, comenzando por la sacerdotal del cenáculo, pasando por la pronunciada entre lágrimas de sangre en el huerto de los Olivos y terminando con la oración suprema al expirar en la cruz. Oró en la silenciosa soledad, o en compañía de sus discípulos, o en presencia de ellos. Lo más íntimo de su alma lo reveló en una oración tan jubilosa como nunca se había oído en el mundo, pero sin desdeñar las fórmulas tradicionales de su pueblo, sino sirviéndose de ellas como cualquier israelita piadoso y ferviente, y dándoles su pleno significado.

Es, pues, Cristo, nuestro Señor, el gran modelo y el gran maestro de la oración. Los discípulos, impresionados por la profundidad y grandeza de su oración, le suplicaron: «Señor, enséñanos a orar» (Lc 11, 1). Y fue así como nos enseñó no sólo la oración más hermosa y la que abraza los grandes intereses del reino de Dios y de nuestra alma, sino que además, con la palabra

y el ejemplo, nos ha comunicado la verdadera y exacta fórmula para nuestro diálogo con nuestro Padre del cielo, porque es la oración del corazón, es el dulce platicar del amor, cuyos términos inspira el mismo Espíritu Santo.

Nada recomendó el Salvador a sus discípulos con tanto encarecimiento como la oración asidua, humilde y llena de sentimientos de gratitud, de adoración y de júbilo. Lo mismo inculcaron ahincadamente en sus cartas los grandes apóstoles Pedro, Pablo, Juan y Santiago. Lo mismo hicieron todos los grandes santos. Según el juicio de la Iglesia, un santo es siempre un hombre de mucha oración. Nada, como la oración, desempeña un papel tan importante en el cristianismo y, en general, en la vida de todos los hombres verdaderamente religiosos. San JUAN CRISÓSTOMO expresa con sus conocidas palabras la firme convicción de toda la Iglesia, cuando dice: «Nada es tan poderoso como la oración, nada se le puede comparar»[1]. El hombre puede conversar con Dios: ésa es la manifestación más elevada de su carácter de imagen de Dios. En el orden de la gracia, el diálogo con Dios se convierte en un gran misterio. La oración del cristiano no es únicamente una imitación externa de la del Salvador; es una nueva inmersión en Cristo, amorosa y profunda; aún más, es *tomar parte en el eterno diálogo del Verbo divino con el Padre en el Espíritu Santo.* O mejor, es el suspiro inenarrable del Espíritu Santo el que ora en nosotros (Rom 8, 26).

Para poder orar como conviene, necesitamos que Cristo nos comunique su Espíritu divino o que nos otorgue la gracia adyuvante que concede el Espíritu Santo a quienes caminan por la senda de la conversión y santificación, o sea a los que se disponen a recibirlo. El verdadero valor, dignidad y mérito de nuestra oración estriba únicamente en nuestra inmersión en Cristo, en nuestra unión a su oración y a sus méritos, en nuestra confianza en Él. Eso es «orar en el nombre de Jesús» (Ioh 15, 16).

El seguimiento de Cristo incluye no sólo la *incorporación* en Cristo por la gracia, el amor y la obediencia, sino también la *correalización e imitación* de sus virtudes; pero la oración cristiana es también poner el amor y la confianza en el mismo Cristo, al tiempo que se eleva al Padre celestial *la misma oración de su divino Hijo.* Así, tenemos que orar a Cristo y con Cristo nuestro Señor y conforme a sus enseñanzas y ejemplos.

---

1. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Contra Anomoeos* VII, PG 48, 766.

Hay más: *el seguimiento de Cristo depende todo de nuestra oración en Cristo.* Nuestra eterna unión con Cristo, o sea nuestra perseverancia en el amor, no puede asegurarse sino por la oración. Más que nadie, san ALFONSO DE LIGORIO no se cansó de repetirlo. Para los adultos es la oración perseverante el requisito indispensable para llegar a la eterna bienaventuranza. La oración es la preparación y aun el comienzo de la visión beatífica; a veces llega hasta producir un gusto anticipado del diálogo celestial del amor beatífico.

2. *La esencia de la oración*

La oración muestra al hombre de rodillas, es decir, en la actitud del más profundo *respeto,* del humilde reconocimiento de su pequeñez ante la infinita grandeza y santidad de Dios. Pero la oración, al mismo tiempo que postra al hombre, lo eleva sobre todo lo creado, para colocarlo directamente ante el rostro de Dios: en la oración habla el hombre con Dios. Es, pues, la oración el acto más grande y sublime que el hombre pueda realizar. Oigamos a san JUAN DAMASCENO: «La oración es la elevación del corazón a Dios»[2]. Esto dice mucho, pero no lo dice todo. Lo sublime de la oración y aquello que constituye su verdadera esencia no es el mero pensar en Dios, no es elevarse con el pensamiento y el afecto sobre todo lo creado, ni considerar todo lo terreno a la luz de lo divino. Lo sublime de la oración está en que es *un comercio real con Dios,* en que no sólo nuestro pensamiento está en Dios, sino que nosotros estamos realmente con Dios en la oración, puesto que Dios se inclina verdaderamente hacia nosotros, nos habla y responde a nuestras palabras. Por eso la mejor definición de la oración es la de san AGUSTÍN, que dice: «Tu oración es una conversación con Dios. Cuando lees, te habla Dios; cuando oras, hablas tú a Dios»[3].

La oración no es, pues, una acción unilateral, sino *bilateral:* habla Dios y habla el hombre; *es el encuentro de Dios y del hombre en la palabra y su respuesta, en el amor recíproco, en la moción de la gracia y la correspondencia humana. Orar es dialogar con Dios.*

Por eso el pensar en Dios será verdadera oración si las verdades divinas meditadas *nos dicen algo de parte de Dios,* si caemos en la cuenta de que algo significan para nosotros; en fin, *si nos encontramos con Dios* no sólo con nuestros pensamientos, sino, *sobre todo, con nuestro corazón, con nuestra persona,* por los actos de donación, de admiración, de súplica, de arrepentimiento y de gratitud.

2. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 3, 24, PG 94, 1089
3. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* 85, PL 37, 1086.

El estudio de la teología, la lectura espiritual, el escuchar la palabra divina, la consideración de la naturaleza se convierten en oración cuando, por medio de las verdades allí contenidas, Dios mismo se acerca a nosotros y, por la moción del Espíritu Santo, las trueca en viviente alocución personal, y nosotros mismos nos prestamos a ello y nos acercamos a Dios. El medio apropiado para la lectura espiritual, la palabra divina y el estudio de la teología es la oración.

El diálogo de la oración sólo puede iniciarlo Dios, no el hombre. Porque, ¿cómo podría éste intentar o conseguir entrar en la presencia del Santo de los santos, si Dios mismo no se inclinase primero hacia él y le hablara (*«amonestados por saludables preceptos...»)?*

Además, si el que ora no tiene viva fe en que Dios escucha su oración y está dispuesto a responderle (recibiendo benigno sus adoraciones y agradecimientos y atendiendo a sus peticiones), será imposible entablar un verdadero diálogo con Dios, un diálogo viviente. La oración vive de la palabra de Dios y de las que a Él dirigimos. Este carácter dialogal de la oración cristiana alcanza su propia plenitud por los *sacramentos.* Por ellos viene hasta nosotros la palabra y el amor de Dios en una forma directamente sensible para la fe. Nuestra oración es la respuesta a la incomprensible grandeza con que Dios nos agracia en el sacramento; y es respuesta que podemos dar en virtud de la divina aptitud que nos otorga Dios en el sacramento. Por éste no sólo se nos ofrece todo el amor que Dios ha manifestado al mundo por el sacramento original, que es Cristo, sino que quedamos incluidos en aquella respuesta de amor, agradecimiento, adoración y reparación que Cristo, nueva cabeza de la humanidad, ofreció al Padre celestial desde la cruz. Gracias a la santificación sacramental por el Espíritu Santo nuestra oración se confunde mística, pero realmente con el diálogo eterno del amor habido en el seno de la Trinidad.

El carácter dialogal de la oración se hace más patente, ante todo, en la *oración* llamada *pasiva,* en la mística, porque entonces *caen bajo la inmediata percepción de la conciencia,* merced a la contemplación infusa, la moción divina, los toques de su amor y la

grandeza de su gloria y de su amor. La oración pasiva no es, en realidad, oración en la que el hombre se quede del todo pasivo; por el contrario, nunca está el hombre más activo con Dios que cuando se encuentra bajo la tracción de las gracias de la oración mística. Pero, al realizarse el diálogo, se atiende más al divino «interlocutor» que a las propias palabras. En la oración mística experimenta el alma lo que es la vida en gracia y por la gracia; es la experiencia de la fe en su forma más consciente; pero todo como don del divino amor.

La *oración activa* es aquella en que se atiende más al propio yo y al propio discurso, en la que no se siente inmediatamente la moción de la divina gracia. Es, con todo, oración que se desarrolla esencialmente bajo la moción divina, tanto como la oración mística; como ella, descansa sobre la moción de Dios y su locución, sobre su disposición de oírnos y respondernos. La oración es tanto mejor cuanto más claramente se percibe en la conciencia la divina disposición a respondernos, cuanto mejor se oye la divina comunicación, esto es, cuanto más eficazmente nos coloca la fe ante Dios mediante la oración.

La oración deja de ser tal desde el momento en que el diálogo se convierte en monólogo, porque entonces la conciencia no percibe más que el propio yo con sus propios deseos.

Los requisitos o los momentos capitales de la oración son, pues: primero, la *fe* en un Dios personal, *en un divino interlocutor;* segundo, la *fe* en su presencia real, *en su proximidad,* pero no en una proximidad cualquiera, sino en una *proximidad de benevolencia,* creyendo que Dios es para nosotros «Yahveh», o sea «El que existe para nosotros», y *está ahí* para oírnos y atendernos, y tercero, el *comercio vivo,* en que Dios trata con el hombre y el hombre con Dios[4].

J. Döller, *Das Gebet im AT,* Viena 1916.
A. Greiff, *Das Gebet im AT,* Munster 1915.
I. Rohr, *Das Gebet im NT,* Munster 1924.
G. Harder, *Paulus und das Gebet,* Gutersloh 1936.
R. Poelman, *La prière de Jésus,* en «Lumen vitae» 18 (1963) 625-656.
J. Gnilka, *Jesus und das Gebet,* en «Bibel und Leben» 6 (1965) 79-91.
J. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im NT. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik,* Friburgo de Brisgovia 1937.
T. Soiron O. F. M., *Das Geheimnis des Gebetes. Betrachtungen zu seiner theologischen Sinndeutung,* Friburgo de Brisgovia 1937.

4. Cf. F. Heiler, *Das Gebet,* 4.ª ed., pág. 489.

G. E. Closen, *Die Heilige Schrift und das Beten des Christen,* Viena 1949.
Ch. Morel S. I., *Das Gebetsleben des hl. Augustinus nach seinen Briefen,* «Anima» 4 (1949) 66-77; 177-179.
J. Delamare P. S. S., *La prière à l'école de saint Augustin,* «Vie Spir.» 86 (1952) 477-493.
K. Baus, *Das Gebet zu Christus beim heiligen Hieronymus,* «Trierer Theol. Zeitschrift» 60 (1951) 178-188.
Pío xii, *De natura et efficacia orationis.* Discurso. AAS 35 (1943) 105-116.
R. Guardini, *Initiation à la prière,* París 1951.
J. Lotz S. I., *Meditation im Alltag,* Francfort del Main [2]1959.
A. Fonck, *Prière,* en «*Dict. Théol. C. de Vacant*» 13, 169-244.
G. Tillmann, *Das Gebet nach der Lehre der Heiligen,* Friburgo de Brisgovia 1874-77.
K. Rahner S. I., *Von der Not und dem Segen des Gebetes,* Innsbruck 1949.
—, *Sendung zum Gebet,* «Stimmen der Zeit» 152 (1953) 161-170.
J. y R. Maritain, *De la vie d'oraison,* París 1924.
J. Daniélou, etc..., *Seigneur, apprends-nous à prier,* «L'Anneau d'or» 75-76, París 1957.
E. Osty, *Prions avec la Bible,* París 1957.
R. Gräf, *Macht des Gebetes.* Ratisbona 1957.
M. Lekeux, *El arte de orar,* Barcelona 1959.
Gebetserziehung, «Lebendige Seelsorge» 7/3 (1963).
A. Dietzel, *Beten im Geist,* «Theologische Zeitschrift» 13 (1957) 12-32.
L. Cerfaux, L. Cognet, etc., *La prière,* París 1959.
A. Hamman, *La oración,* Herder, Barcelona 1967.
F. Wulf, *Geistliches Leben in der heutigen Welt, Geschichte und Übung der christlichen Frömmigkeit,* Friburgo 1961.
W. Schöllgen, *La actitud del hombre actual frente a la oración,* en *Ética concreta,* Herder, Barcelona 1964, 193-201.
J. Eger, *Du darfst beten. Von der Würde und Schönkeit christlichen Betens,* Augsburgo [2]1961.
F. Wulf, *Vom Seufzen im Geist. Zu einem Grundgebriff des christlichen Gebetes,* en «Geist und Leben» 38 (1965) 201-213.

3. *La importancia de la oración para las virtudes teologales y morales*

La oración es, ante todo, un acto de la virtud de religión. Viene inmediatamente después del sacrificio, y en unión con éste constituye el acto de religión más importante y primordial. No puede existir culto alguno sin oración, pues en tal caso no sería más que un acto exterior y desvirtuado. Y nótese que toda plegaria pertenece al culto, no sólo la que adora, no sólo la que alaba y agradece —éstas lo son en sentido eminentísimo—, sino también la que ofrece reparaciones y pide mercedes. Sin duda que, desde el punto de vista de la virtud de religión, es más perfecta la plegaria de adoración, de alabanza y de glorificación que la de

súplica, pues aquélla mira directa e inmediatamente a la gloria de Dios. La oración de súplica despierta ante todo la virtud de esperanza, y en cuanto mira ante todo a la absoluta indigencia del hombre y a su total dependencia de Dios, es realmente parte integrante e indispensable de la religión.

Aunque deba reconocerse que la oración glorificadora es de suyo más perfecta, por ser la oración de la eternidad y de la consumación, no es menos cierto que, *mientras peregrinamos,* la oración propia de nuestro estado es la de súplica, sin perjuicio de dirigir nuestros pasos hacia la perfección y, por tanto, hacia la oración glorificadora y jubilosa. El valor de la oración de súplica depende, por otra parte, del objeto de la petición: la que pide el amor divino y el advenimiento del reino de Dios tiene un objeto mucho más elevado que la alabanza a Dios por los bienes de la tierra.

Pecaría de unilateralidad quien sólo considerara la oración desde el punto de vista de la virtud de religión. La oración es la manifestación viviente de la religión en toda su amplitud. «La oración no es otra cosa que la vida religiosa que se eleva hacia Dios y se manifiesta formalmente ante Él. Es el ejercicio viviente de las virtudes religiosas bajo la mirada divina: por la oración esas virtudes hablan a Dios» [5]. *Por la oración se expresan las tres virtudes teologales.* «Ora la fe, la esperanza y la caridad» [6]. La oración vive de las virtudes teologales y éstas viven en la oración. Fe sin plegaria sería, a lo sumo, una fe filosófica; esperanza sin oración quedaría disminuida y sin fuerza; caridad sin rezo sería caridad sin expresión, sin empuje, sin intimidad personal, sin expansión; en una palabra, sería imposible. Por la oración, las tres virtudes teologales se hacen un *culto:* ellas adoran la veracidad, la fidelidad, la bondad y el amor de Dios, y reconocen la dependencia del hombre respecto de Dios, y la culpabilidad humana ante la justicia y misericordia divinas. Por último, la oración es el ejercicio de la religión en cuanto comunidad santa. En el rezo en común, en la oración de unos por otros se manifiesta ante Dios la comunión de fe, y así se robustece.

La oración es también expresión de las virtudes morales. En la oración de arrepentimiento, colocándose el hombre ante Dios, se vuelve de nuevo hacia los valores morales, hacia las virtudes que había quebrantado; en la oración de súplica se esfuerza por

5. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral* III, pág. 85s.
6. San Agustín, *Ench. sive de fide, spe et caritate,* lib. I, cap. VII, PL 40, 234.

conseguir un amor triunfante a la amorosa voluntad de Dios [7], y la fuerza para cumplirla amorosamente. El valor de la oración depende, por último, de la firmeza y seriedad en pedirle a Dios el cumplimiento de su voluntad en todo. Pues quien ora y al mismo tiempo está dispuesto a quebrantar los mandamientos de Dios en puntos importantes, simula volverse hacia Dios, cuando en realidad sólo le dirige hueras palabras; su «rostro», es decir, su voluntad está lejos de Dios. De ahí que para el que aún está en el pecado, la oración más urgente y la mejor sea ésta: ¡Señor, vuelve tu rostro hacia mí! ¡Señor, haz que yo vuelva mi rostro hacia ti! ¡Señor, sálvame de mis pecados!

4. *Especies de oración*

a) Oración cultual, profética y mística

La oración *cultual* se dirige sobre todo a la *gloria* de Dios, es la glorificación de la santidad divina. Es expresión de la virtud de la religión, el acorde fundamental del padrenuestro: «Santificado sea tu nombre», el acorde fundamental de toda oración.

La oración *profética* (o apostólica) procede del celo por la gloria de Dios y pide, sobre todo, que el reino de Dios se establezca entre los hombres. «¡Venga a nosotros tu reino!» En ella se siente la santa pasión por que la voluntad de Dios se cumpla: «¡Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo!»

La oración *mística* (o sea, la que está sumida en sí misma, mística en sentido amplio) es la del que descansa en el amor de Dios, la del que se siente dominado por la cercanía de Dios, la del que tiembla ante la santidad de Dios. A menudo, no puede pasar del «Padre nuestro» (proximidad del Dios de amor) o del «que estás en los cielos» (santidad y grandeza de Dios).

Naturalmente que la oración cultual, entendiendo por tal toda plegaria empleada en el culto, puede abrazar todos los deseos y necesidades, pero de un modo especial los que se refieren a la gloria de Dios. Lo mismo puede afirmarse de la oración profética, cuya marca distintiva es el celo, la pasión ardiente por el reino de Dios. También la auténtica oración mística se extiende a todo, aunque en el primer plano esté la prensión del alma por Dios *(Deus et anima:* Dios y el alma).

7. «Concédenos amar tus preceptos», oración del 13 domingo después de pentecostés.

En la mística es sobre todo donde el alma experimenta el amor misericordioso de Dios para con ella, y donde siente que su salvación está sólo en Dios; por eso se preocupa por ella y ora para alcanzarla. Pero quien entra en la mística no puede preocuparse exclusivamente por su propia alma. El toque del amor divino despierta su sensibilidad para todas las necesidades de la gloria de Dios y de su reino: es ésta la nota auténtica de la mística.

R. GUARDINI, *Die Anbetung,* Wurzburgo 1940.
L. JAMBOIS, *Adoration et prière,* «Vie Spir.» 88 (1953) 134-140.
L. VAN BOMMEL, *Neue Formen der Anbetung,* en «Liturgisches Jahrbuch» 13 (1963) 2-8.
O. HOPHAN, *Liturgie oder Volksfrömmigkeit?,* «Anima» 14 (1959) 72-81 (todo el fascículo).
J. y R. MARITAIN, *Liturgie et contemplation,* París-Brujas 1960.
C. VAGAGGINI, *Liturgy and contemplation,* «Worship» 34 (1960) 507-523.
B. HÄRING, *La piedad litúrgica y el perfeccionamiento del cristiano,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 391-404.
I. GARCÍA Y GARCÍA, *Las escuelas de oración,* Valladolid 1964.
W. MEYER, *En los umbrales de la vida interior,* Studium, Madrid 1964.
F. DE CORTA S. I., *Llamadas de Dios,* Hechos y Dichos, Zaragoza 1960.
R. GUARDINI, *Voluntad y verdad,* Dinor, San Sebastián 1962.
S. MATELLÁN C. M. F., *Presencia de María en la experiencia mística,* Coculsa, Madrid 1962.
J. LHERMITTE, *Místicos y falsos místicos,* Studium, Madrid.
A. STOLZ, *Teología de la mística,* Rialp, Madrid ²1952.
R. SCHNACKENBURG, *Die «Anbetung in Geist und Wahrheit» (Jo 4, 23) im Lichte von Qumrâm-Texten,* en «Biblische Zeitschrift» 3 (1959) 88-94.
K. RAHNER, *Thesen über das Gebet «im Namen der Kirche»,* en «Zeitschrift für katholische Theologie» 83 (1961) 307-324.
D. L. LELOIR, *Liturgie und Gebetsgeist,* en «Erbe und Auftrag» 40 (1964) 197-211.
A. GESCHÉ, *La prière d'adoration du chrétien d'aujourd'hui,* en «Collectanea Mechliniensia» 49 (1964) 60-89.

b) La oración activa y pasiva

La oración mística, en sentido estricto, no es la oración activa, aunque también ésta posee en mayor o menor grado los rasgos de una u otra de las tres especies de oración que acabamos de señalar. *La oración mística propiamente dicha es la oración pasiva, la oración de contemplación.* La oración mística es ejercicio de religión en forma eminentísima, pues entonces, por la victoriosa ruptura con todo lo creado, consigue el alma consagrarse totalmente a Dios, experimentar en lo más profundo de su ser lo que es la gloria divina, y con esta experiencia del amor misericor-

dioso encenderse en celo por la gloria y el reino de Dios en forma insospechada. La autenticidad y eficacia incluso de la oración pasiva se garantizan ante todo por la piedad litúrgica. La oración mental activa se llama meditación, oración discursiva y afectiva, mientras que la pasiva se llama contemplación.

R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Die Beschauung,* Paderborn 1937.
G. TILLMANN, *Der Wandel vor Gott,* Limburgo 1920.
A. MAGER, *Der Wandel in der Gegenwart Gottes,* Augsburgo 1921.
K. HOCK, *Der Wandel in Gottes heiliger Gegenwart,* Vechta ¹¹1936.

c) Oración mental y vocal

La *oración mental* es la unión con Dios, realizada únicamente por un acto espiritual del alma. Sin duda que este movimiento de unión con Dios —si es auténticamente humano— se ha de traducir por alguna palabra interior y por alguna imagen de los sentidos internos.

La *oración vocal* es la que se manifiesta por palabras y gestos exteriores. Para ser buena, tiene que estar animada por la plegaria mental, o, *por lo menos, enderezarse a provocarla.*

La oración mental aventaja a la vocal cuando por ésta sólo se entiende un ejercicio limitado a lo exterior y no acompañado, o sólo imperfectamente, de fervor interno. Con todo, *lo que en sí es más perfecto para el hombre,* compuesto de espíritu y materia, *no es la oración puramente interior, sino la oración mental que se traduce más o menos, y con mayor o menor frecuencia, en vocal y exterior, recibiendo nuevos bríos de esta exteriorización.*

El desestimar la oración vocal, so pretexto de que la mental es más excelente y profunda, es desconocer la naturaleza humana. «La oración vocal es expresión tan conforme a la naturaleza como lo son los movimientos de la devoción interior» [8]. San AGUSTÍN dice que «el fervor de la oración se aviva por medio de la oración vocal» [9].

TH. OHM, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum,* Leiden 1948.
U. BOMM O. S. B., *Der Leib im Gebete,* «Anima» 9 (1954) 131-138.
P.-W. SCHEELE, *Opfer des Wortes. Gebete der Heiden aus fünf Jahrtausenden,* Paderborn 1960.
E. PUZIK, *Kleine Schule des inneren Betens,* Düsseldorf ²1963.

---

8. ZAHN, *Einfuhrung in die christliche Mystik,* pág. 188 Cf. ST II-II, q. 83 a. 12.
9. SAN AGUSTÍN, *Ep.* 129, cap. 9, PL 33, 501.

d) Oración individual y oración comunitaria

En el sacramento nos sentimos llamados personalmente por nuestro nombre (*kletoi*). Pero siempre será verdad que es único el llamamiento de amor con el que Cristo llama a su Iglesia (*ekklesía* viene de *kalein:* llamar) y a cada uno de sus miembros. Nuestra individualidad sobrenatural y los derechos que como personas tenemos ante Dios los adquirimos sólo por Cristo y su Iglesia. Así, individualidad y solidaridad son dos polos que necesariamente se corresponden. Por eso la oración comunitaria y la oración individual deben completarse mutuamente. El individuo debe evitar siempre los dos extremos de ser absorbido por la sociedad o de distanciarse de ella. Análogamente, la oración ha de florecer en el corazón y en el aposento silencioso — quiero decir que ha de ser plegaria profundamente individual, conforme a la índole de cada uno y conforme con las necesidades personales —, pero ha de ser también oración que se apoye sobre la comunidad de los que oran y al mismo tiempo la sostenga. Pero si la oración comunitaria lleva a descuidar la individual, se convierte presto en algo puramente exterior y mecánico, o por lo menos superficial e impersonal; a su vez, la plegaria individual sin la comunitaria se vuelve egoísta, estrecha, y se aparta fácilmente de la genuina oración, que sólo se puede aprender en la comunidad orante de la Iglesia.

E. MERSCH S. I., *Christengebet ist Gliedgebet,* «Zeitschr. f. Asz. u. Mystik» 16 (1941) 109-126.

e) Oración espontánea y fórmulas de oración

La *oración espontánea* es la que habla de la abundancia del corazón, sin términos prestados, como cuando hablamos de hombre a hombre. Para educar en la oración individual es indispensable *enseñar al cristiano desde la niñez la manera de orar espontáneamente* [10].

Claro está que en tiempo de aridez, y para conformarnos con los grandes modelos de oración, hemos de emplear las fórmulas: pero esto debe ser únicamente para estimular y encarrilar la plegaria espontánea, nunca para sustituirla.

La oración espontánea y libre tuvo, sobre todo en la Iglesia primitiva, un puesto importante en el rezo común. El que dirigía la oración

10. Cf. J. P. HAAS S. I., *Gebetsformel und formelfreies Beten in der seelischen Entwicklung Jugendlicher,* «Zeitschr. f. Aszetik u. Mystik» 9 (1934) 363-367.

podía dejar el texto a un lado para orar según le inspiraban las circunstancias y el fervor personal. Esta forma de rezo libre desempeña, aún hoy día, una misión importante en la buena predicación, que siempre debe acabar en oración.

Tampoco se opone a ninguna ley eclesiástica vigente, y por eso es muy de recomendar que el sacerdote ore en ciertas circunstancias públicamente y en forma espontánea. Así, por ejemplo, en el ejercicio del vía crucis, del santo rosario y de la meditación el rezo libre tiene una importancia que no se puede desconocer, tanto para enseñar a orar como para encender el fervor religioso. Con todo, para conservar la dignidad y regularidad de la sagrada liturgia, la Iglesia ha tenido que sustituir, en el culto oficial, la oración libre del oficiante por rezos de fórmula obligatoria. En general, la oración en común sólo mantiene su dignidad y pureza por el uso de fórmulas constantes.

Las fórmulas de oración son, pues, necesarias, no sólo para el servicio divino de la comunidad, sino para la piedad de cada individuo. Cristo mismo, en las circunstancias más solemnes de su existencia, se sirvió de las fórmulas tradicionales y solemnes de oración. Aun en la última cena y en los demás ritos en que participó, recitó las preces rituales de los israelitas. También enseñó a los apóstoles la fórmula del padrenuestro.

Con todo, el padrenuestro no fue enseñado sólo como una fórmula. Es más bien un ejemplo, una lección sobre la manera como se ha de orar, que muestra al mismo tiempo las grandes aspiraciones que ha de alimentar el corazón del discípulo de Cristo. Si Cristo hubiera querido establecer una fórmula, no sería explicable que san Mateo (6, 9-13) la trajera diferente y más circunstanciada que san Lucas (11, 1-5).

La Iglesia ha defendido expresamente el derecho de establecer fórmulas de oración [11]. Pero las fórmulas carentes de espíritu constituyen un gran mal y una contradicción al Nuevo Testamento (cf. Mt 6, 7).

Después que el concilio Vaticano II ha dado paso a las lenguas vernáculas en el rezo del breviario y en la celebración eucarística, se ha visto conjurado un gran peligro, el peligro de rezar oraciones por completo ininteligibles, pero este peligro procedente de fuera no es el único. No es menos de temer que el rezo en lengua nacional se convierta en fórmula. Esto puede decirse por ejemplo de los llamados rezos regulares de comunidades religiosas tanto masculinas como femeninas, que fácilmente son subestimadas en su categoría y no tardan en venir a parar en fórmulas carentes de vida que sólo con dificultad pueden practicarse, sobre todo si provienen de una época cuya mentalidad el hombre de nuestro tiempo apenas puede ya comprender. Mayor falta de responsabilidad denotaría aún querer imponer a

11. Dz 1254 contra MOLINOS, Dz 1564 contra los josefistas.

comunidades religiosas africanas o asiáticas fórmulas de rezo europeas sólo a causa de una mal entendida unidad. Análogamente, las oraciones procedentes de fundadores o fundadoras de órdenes religiosas no han de ser tenidas por «santas» hasta tal punto que vengan a constituir un obstáculo para la verdadera oración.

En el rezo del oficio, ya se haga en comunidad o privadamente, también hay que procurar siempre que tampoco en lengua vernácula venga a constituir una fórmula sin vida. Esto depende precisamente de que todos pongan empeño por dar al rezo del breviario tal forma externa y tal lugar en el orden del día, que pueda ser, tanto para el individuo como para la comunidad, auténtica «fuente de piedad y alimento de la oración personal» [12]. Nada tan adecuado para soterrar los afanes de la Iglesia por la renovación del rezo canónico como el rezo descuidado precisamente en comunidades religiosas que tienen la posibilidad y aun la misión de fomentar enérgicamente el rezo del oficio dándole el puesto que le es debido [13] incluso en la vida de los seglares. A quienes se sienten llamados al estado religioso habrá que aconsejar que, al elegir la orden o congregación, tengan en cuenta sobre todo las formas de oración de las distintas órdenes, pues según sea la oración comunitaria, así será la comunidad [14].

Lo más nefasto sería que el corazón mismo de la oración cristiana, la celebración de la eucaristía, viniera a caer en una serie de oraciones inexpresivas. Que no se diga que esto no supone ya peligro alguno en la celebración de la misa en lengua vernácula. Aquí es donde los sacerdotes tienen una función permanente, lo mismo en el estudio e instrucción de los fieles que en la ejecución de la liturgia.

f) Adoración, acción de gracias y petición

Según su objeto, se distingue la oración de adoración, de agradecimiento y de súplica [15]. *La plegaria adorante* es la que expresa la admiración, la emoción profunda, la alegría y el júbilo que se experimenta al contemplar la grandeza y la bondad de Dios. A ella va unido el reconocimiento de nuestra total dependencia de Él y el de su absoluta santidad y soberanía.

Santo Tomás emplea la palabra *adoratio* = adoración, en un sentido muy estricto, para designar el homenaje que se tributa a la majestad de Dios por gestos exteriores, como la genuflexión o la postración. Hoy día damos a este término una acepción más amplia.

La oración de agradecimiento es signo característico de verdadera y auténtica piedad. Cuando no se agradecen las súplicas favorablemente atendidas y, en general, todos los beneficios recibidos,

12. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 90.
13. Cf. l. c., art. 100.
14. Cf. *Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa,* art. 24.
15. Cf. Karl Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebetes,* Innsbruck 1949.

se puede afirmar que la oración carece de los sentimientos fundamentales de piedad filial.

Santo Tomás apunta muy acertadamente que la adoración, el agradecimiento y la súplica no se han de considerar simplemente como actos diversos de plegaria, sino como elementos integrantes de la oración perfecta [16]. Por lo tanto, la oración verdaderamente buena es la que incluye todos estos elementos. Es imposible alabar a Dios sin sentir *gratitud.* Sería una alabanza artificial y postiza, carente de contacto real. ¿Qué sería la oración del arrepentimiento, de la contrición, de la reparación, si el sentirse liberado de la culpa no fuese seguido del agradecimiento? ¿Y cuál sería el agradecimiento y la adoración de aquel que habiendo contravenido a los preceptos del Señor rehusara reconocer, mediante una *humilde súplica,* que depende absolutamente de su bondad?

La importancia de la oración de súplica se explica con mayor detalle en el tratado de la gracia. Puesto que el presente orden de la salvación es el orden de la gracia, éste será por necesaria consecuencia *orden de súplica.* La misma oración es imposible sin la gracia de Dios [17]. Todos los adultos reciben la gracia de la oración. Para los adultos la oración es absolutamente necesaria para poder observar los mandamientos, y, sobre todo, para alcanzar el gran don de la perseverancia [18]. La Iglesia sostiene que la gracia de la perseverancia no se puede merecer [19], y por otra parte, la revelación muestra claramente la voluntad general de Dios de salvar a todos los hombres: de estos dos principios, la práctica y la doctrina de la Iglesia deduce que la gracia de la perseverancia depende principalmente de la oración. Todo esto lo condensó san Alfonso de Ligorio en su precioso librito *Del gran medio de la oración,* diciendo: «El que ora se salva seguramente, el que no ora seguramente se condena» [20].

Y si la oración de súplica es *necesaria para salvarse con necesidad de medio, ya se comprende cuán grave será el precepto de orar.* El Señor no se cansó de inculcarlo.

«El que no ora y no ora con diligencia, con confianza, con perseverancia y sumisión, es porque no siente sus necesidades morales, porque no siente ansias de Dios ni de la santificación, porque no quiere colaborar seriamente con la gracia divina, porque no ha depositado en manos del Creador su existencia, su bien y sus esperanzas, en fin, porque no es su hijo» [21].

16. ST II-II, q. 83 a. 17.
17. Dz 176
18. Dz 183, 472, 804.
19. Dz 183, 808ss.
20. Parte I, cap. 1 y al fin del opúsculo.
21. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral* III, pág. 94.

Naturalmente que en nuestras súplicas tiene que tener cabida la que nos enseñó nuestro Señor diciendo: «Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.» Además de pedir la gracia y los divinos favores, tenemos que elevar la voz del arrepentimiento, de la reparación[22]; de otra manera, nuestra oración no sería humilde y verdadera.

Nuestras súplicas deben abrazar todo aquello a que se extiende la virtud de esperanza, pero, en primer término, los bienes eternos, y los temporales en vista de los eternos[23], la propia salvación y la del prójimo. La súplica en común y la oración de unos para otros son expresión de la comunidad en la esperanza. El dogma de la comunión de los santos establece la posibilidad de la *intercesión* de unos miembros por otros, y el gran precepto del amor convierte esta posibilidad en obligación. Los santos que están en el cielo pueden orar por los que aún somos viandantes, aunque no deja de ser un problema el saber hasta qué punto orarán por nosotros si desdeñamos el pedir su ayuda; en cuanto a nosotros, podemos orar por los vivos y por las almas del purgatorio.

Podría haber casos en que uno se hiciera culpable de pecado grave contra el precepto de la caridad y la piedad, dejando de orar por algún prójimo o pariente recién fallecido, o que se encuentra en grave necesidad o en pecado mortal.

M. L. Guérard des Lauriers O. P., *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu,* «Vie Spir.» 83 (1950) 417-445.
C. M. de Heredia S. I., *Una fuente de energía,* Barcelona 1951.
P. Edwall, E. Hayman, W. D. Maxwell, *Ways of Worship. The Report of a Theological Commision of Faith and Order,* Londres 1951.
P. Drijvers, *Los salmos* (introducción a su contenido espiritual y doctrinal), Herder, Barcelona ^{2}1964.
J. Scharbert, *Die Furbitte in der Theologie des Alten Testaments,* «Theologie und Glaube» 50 (1960) 321-338.
A. M. Roguet, *Liturgie et prière personelle,* en «Maison Dieu» 72 (1962) 99-118.
B. Ch. Butler, *Der Alltag des Gebetes,* Düsseldorf 1963.
A. Nocent, *La Prière commune des fidèles,* en «Nouvelle Revue Théologique» 96 (1964) 948-964.

5. *La oración como «obra buena» de precepto*

Los racionalistas y deístas piensan que rezar es perder el tiempo, con descuido de los propios deberes. Los falsos místicos (quietistas),

22 Cf. Karl Rahner, *Das Gebet der Schuld,* «Geist und Leben» 22 (1949) 90-100.
23. Véase el cap. sobre la virtud teologal de la esperanza.

y sobre todo muchos protestantes, no pueden sufrir que se dicten *leyes que obliguen a rezar,* o que se impongan oraciones *obligatorias* o a guisa de penitencia, ni admiten la doctrina de las oraciones *meritorias.*

Cuando la Iglesia enseña expresamente que la oración es meritoria o que tiene un valor reparador[24], no pretende con ello inducir a los fieles a que recen única o principalmente para alcanzar méritos o indulgencias, o a que pospongan los intereses divinos al atesoramiento de méritos personales; lo que ella intenta es, en primer término, *proclamar el elevado valor de la oración para el tiempo y para la eternidad,* y, en segundo lugar, *señalar que la oración, supuesta la debilidad humana, puede convertirse en obra difícil,* y, por lo tanto, tener el mérito de una reparación por el quebrantamiento de las obligaciones. Y dado caso que se ore realmente con alegría y sin reparar en molestias —cosa muy apetecible, pero que, por desgracia, no está siempre a nuestro alcance—, el mérito y el valor reparador no disminuye por ello, sino que más bien aumenta.

La necesidad de dictar *leyes que obliguen* a orar se debe sólo a nuestro deplorable estado. Por lo demás, siendo la oración una ocupación noble y agradable para un verdadero hijo de Dios, nada repugna el que se le señale un mínimo. En cuanto a los clérigos y religiosos, son personas que han escogido libremente el estado de oración; no hay, pues, nada que desdiga de la dignidad de la oración, ni de la libertad cristiana, cuando se les impone un mínimo más elevado, sobre todo con el rezo del oficio divino.

Muy equivocado andaría quien considerase la oración principal o exclusivamente en su aspecto de obra impuesta por la ley, o de los méritos atesorables, o de acto de penitencia.

> La plegaria tiene que ser la conversación habitual y amorosa del hijo con su Padre, del discípulo afectuoso con su Maestro, del miembro de la Iglesia militante con sus hermanos y hermanas ya triunfantes, y sobre todo con su madre celestial. La oración no ha de surgir de consideraciones marginales, sino proceder del espíritu de caridad.

Pero sería igualmente errado esperar para darse a la oración el sentirse bien dispuesto para ella: el espíritu de oración no depende de las disposiciones.

24. Dz 923.

El cristiano no debe nunca abstenerse de orar sólo porque no encuentre gusto en ello Cuando es preciso, ha de vencer su natural debilidad, pensando en la ley y en la sanción.

6. *Condiciones de la buena oración*

a) La *devoción* no ha de confundirse con la atención necesaria en la plegaria, pero tampoco con el gusto sensible. *La devoción es la disposición de la voluntad de ponerse fácil y alegremente al servicio de Dios*[25]. Incluye una emoción cordial que procede de la consideración de las divinas verdades. Con todo, la devoción no incluye necesariamente una emoción *sensible*. La devoción es, ante todo, voluntad de entregarse, y como actitud es compatible con la sequedad interior en la oración. Naturalmente que, a la larga, aquella disposición voluntaria llega a mover también el sentimiento, así como los afectos acaban ahondando aquélla.

b) La *atención* consiste en *concentrar directamente toda la actividad intelectual en Dios,* en su divina presencia o en alguna verdad divina, o también en fijarse en el sentido de las palabras que se pronuncian.

En la oración vocal no es necesario tener la atención siempre fija sobre cada palabra o cada frase: basta tener, en general, el pensamiento puesto en Dios.

Esto no significa que la oración vocal en que no se presta atención al significado de cada palabra, sea un murmullo sin sentido; en realidad, puede estimular la oración mental, animar a los demás y contribuir a la solemnidad y al armonioso conjunto del culto.

¿Puede aún llamarse oración la del que está completamente distraído? HIRSCHER[26] responde: «La oración puramente exterior no es digna de tal nombre. Dios es espíritu y quienes lo adoran deben adorarlo en espíritu y en verdad» (Ioh 4, 24; cf. Mt 15, 8).

Quien sabe en qué consiste la esencia de la plegaria interior, no necesita más para comprender que la oración completamente distraída no es oración. Y la oración vocal, exterior, no es verdadera oración sin la interior. Por eso hay que afirmar rotundamente: *el que no pone ninguna devoción, ni atención en la plegaria, no reza,* sino que masculla fórmulas.

Dijo el Salvador· «Orando no seáis habladores como los gentiles, que piensan ser escuchados por su mucho hablar» (Mt 6, 7). *No es la palabra exterior lo que constituye la oración, sino el levantar el espíritu a Dios.* Más vale un suspiro devoto que mil oraciones distraídas. Pero la *distracción involuntaria* no quita a la oración todo su mérito y valor.

25 ST II-II, q. 82 a. 1
26 J. B. HIRSCHER, *Die christliche Moral* III, pág 88.

Múltiples son los efectos de la oración devota y atenta[27]:

1) Una acción eficaz sobre el alma, que restaura espiritualmente el corazón, por el contacto real con Dios. Claro es que la oración distraída no produce dicho efecto, puesto que el distraído no está realmente con Dios.

2) La *atendibilidad* de la oración. Dios puede también escuchar las oraciones distraídas cuando ve buena voluntad.

3) El efecto de una *obra buena,* o sea un valor meritorio ante Dios, un valor reparador por las culpas y un valor de glorificación divina. También la oración distraída produce estos bienes, conforme a la buena voluntad que se tenga de orar como conviene.

La devoción y atención en la plegaria es compatible con algunas ocupaciones que se ejecuten al mismo tiempo, mas no con todas. Lo es, por ejemplo, con los trabajos puramente mecánicos. Por lo mismo, no es lícito *cumplir con oraciones obligatorias* mientras se hacen trabajos que absorben buena parte de la atención del espíritu. Lo que sí es sumamente recomendable es el convertir en oración todo trabajo, dirigiendo repetidamente la mirada interior hacia Dios. Por lo general, no hay trabajo moralmente bueno que impida la oración interior. Es, pues, absolutamente cierto que se puede y se debe orar en el trabajo; por el contrario, no se puede decir absolutamente que se puede trabajar mientras se ora, tratándose de oraciones obligatorias.

c) La *confianza* en la bondad y en las promesas de Dios es indispensable para orar bien, *pues la oración de súplica es el ejercicio de la virtud de esperanza.* Quien ora sin confianza en Dios más bien lo injuria, y no ha de esperar ser escuchado (Iac 1, 6ss).

Orar *«en el nombre de Jesús»* es *descansar en el amor misericordioso de Jesús y en la eficacia de sus promesas.* La Iglesia termina siempre las oraciones expresando su confianza en Cristo: «Por Cristo nuestro señor». Pues bien, la oración privada ha de ir animada por la misma confianza, poniendo la mirada en Jesucristo. Hemos de conjurar a Dios Padre diciéndole: «por el amor de tu Hijo, por tu Hijo muy amado». Pero conviene no pasar por alto que esa nuestra confianza en Cristo sólo será verdaderamente poderosa sobre nosotros mismos *si estamos en Cristo,* si poseemos en nuestros corazones la gracia santificante; pues sólo entonces podemos rezar digna y verdaderamente «en nombre de Cristo».

d) A la confianza ha de añadirse la *entrega absoluta en manos de la divina providencia* No debemos imaginarnos que por nuestra oración vamos a cambiar a Dios en nuestro favor; no hace más que hacernos aptos a recibir las larguezas de su amor, proclamando nuestra dependencia y poniéndonos enteramente en manos de

27 Cf DENEFFE, *Die dreifache Wirkung des Bittgebetes,* «Stimmen der Zeit» 102 (1921-22) 179ss.

su amabilísima voluntad. Así pues, la súplica debe ir necesariamente acompañada del gesto de la *entrega total a su voluntad.*

Cuando pedimos los *bienes necesarios para la salvación,* la gracia, le perseverancia final, estamos seguros de que Dios quiere concedérnoslos, en cuanto de Él dependen. Entonces nuestra oración no es más que el esfuerzo continuado para colocarnos en la amorosa voluntad de Dios, pidiéndole que aparte los obstáculos que por nuestra parte se oponen al cumplimiento de su voluntad santísima.

Al pedir *bienes temporales* debemos esperar recibirlos si son realmente útiles para nuestra salvación. Por eso, al pedirlos, hemos de protestar que nada deseamos que sea contrario a la gloria de Dios, o a nuestra salvación.

La entrega de nosotros mismos a Dios en la oración es parte esencial de la *actitud devota,* que constituye el meollo de la virtud de religión.

e) El *respeto y reverencia* es tan necesario a la oración como lo es a la virtud de religión. Como pecadores, al rezar tenemos que adoptar *sentimientos de humilde arrepentimiento* (piénsese en la oración del publicano). Pues ¿cómo sería posible que un pobre pecador se acercara a la santidad de Dios y no se espantara de su desemejanza con el Dios tres veces santo? A Dios agrada el corazón contrito (Ps 50, 19).

La oración exige también una *actitud exterior respetuosa.* La manera y el modo de expresar este respeto corresponde a lo que en la sociedad humana se juzga decente y decoroso.

f) Al acercarnos a Dios para pedirle el gran don de su amor, tenemos que llevar en nuestro corazón *sentimientos santos y haber expulsado de él todo odio y resentimiento* (cf. Mc 11, 25; Mt 5, 23s). Sólo así será la oración expresión de la comunidad con Dios en la comunidad de salvación de los redimidos.

Es evidente que el que se encuentra en pecado mortal también tiene que cumplir con las oraciones prescritas; pero su oración no tendrá alcance, sino en cuanto se esfuerce por convertirse y obtener la remisión de sus culpas. La oración buena es la del que goza de la amistad de Dios, o la del pecador que se esfuerza humilde y contritamente por recobrarla. El que permanece en pecado mortal aparta de Dios su rostro, es decir, lo más íntimo de su alma. ¿Cómo podría, pues, al mismo tiempo ponerse a orar, cuando orar quiere decir volverse hacia Dios? «Es abominable la oración del que aparta su oído para no oir la ley» (Prov 28, 9; cf. Os 6, 3; 10, 12).

g) El Señor nos pide, además, que nuestra oración sea *perseverante.* «Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» (Lc 18,

1; 11, 5ss; 21, 36). «Mucho puede la oración constante del justo» (Iac 5, 16).

Pero perseverar en la oración no quiere decir hacer largos rezos vocales, o emplear en ellos mucho tiempo. Mejores son las oraciones cortas, pero devotas y frecuentes, que las muy largas y poco fervorosas. Santo TOMÁS da como norma el suplicar tanto cuanto sea útil para despertar el fervor interior [28].

Cuando el Señor nos pide que recemos en todo tiempo, quiere significarnos que nunca hemos de pensar que ya no necesitamos orar más o que ya hemos rezado bastante, como si ya nos hubiéramos asegurado el cielo [29]. Nunca debemos dejar de pedir la gracia de la perseverancia en la caridad. Pero tampoco hemos de cejar en pedir la realización de los demás buenos deseos, hasta conseguirla. En fin, «orar siempre», explica bellamente san AGUSTÍN, significa: «Perseverar fielmente en la fe, la esperanza, la caridad y los anhelos, y a tiempos y horas determinadas orar también con las palabras, para impregnarnos constantemente en la devoción interior, y renovarnos siempre en ella» [30].

La amonestación del sabio Sirac: «No multipliques en la oración tus palabras» (Eccli 7, 15), y la advertencia del Señor de no repetir muchas palabras en la oración (Mt 6, 7; 23, 14) condenan únicamente las repeticiones sin espíritu y sin fervor, y la falsa confianza en las puras fórmulas y palabras; mas no prohíben las oraciones repetidas con instancia y fervor. La misma Sagrada Escritura trae oraciones en que se repiten más de una vez las mismas palabras, como, por ejemplo, el salmo 135, que es una preciosa letanía [31].

h) En fin, nuestra oración tiene que ser *católica.* Debe abrazar los más amplios deseos del reino de Dios, y ser expresión de una vida que se desarrolla en la gran familia de Dios, la cual comprende también los santos del cielo. Muy distinta es la oración protestante, que teme rebajar los derechos de Dios si se dirige a los santos [32].

Nuestra plegaria debe, además, regirse por la oración de la Iglesia católica, tanto la oración litúrgica como las magníficas oraciones de los grandes santos.

---

28. ST II-II, q. 83 a. 14.
29. Cf. Dz 805 y 825.
30. SAN AGUSTÍN, *Ep. ad Probum,* PL 33, 501.
31. Análogos tipos de oraciones utilizan los «starets» rusos, según conocemos por un libro aparecido en 1884, en Kazán, sin nombre de autor que REINHOLD VON WALTHER ha publicado en alemán bajo el título *Ein russisches Pilgerleben* (Berlín 1925) y LYDIA S. MELL-BAGDASAROWA bajo el título *Erzählungen eines russischen Pilgers,* Lucerna 1944.
32. Claro está que el diálogo con los santos comparado con la plegaria directa con Dios no es más que una analogía. Es la *communicatio* correspondiente a la *communio sanctorum.*

G. Wunderle, *Über die Wesensfrage der inneren Gebetshaltung in der Ostkirche,* «Zeitschr. f. Asz. u. Mystik» 18 (1943) 150-163.
R. Plus S. I., *Comment bien prier?,* Toulouse 1945.
—, *Comment toujours prier?* Toulouse 1945.
H. Pinard de la Boullaye S. I., *L'oraison diffuse,* «Rev. Asc. et Myst.» 24 (1948) 31-59.
W. Bieder, *Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit,* «Theologische Zeitschrift» (1947) 40-54.
M. Lekeux, *El arte de orar,* Herder, Barcelona 1963.
R. Kerkhoff O. S. B., *Das unablässige Gebet. Beiträge zur Lehre vom immerwährenden Beten im Neuen Testament,* Munich 1954.
G. Beckes O. S. B., *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina* («Studia Anselmiana» 14), Roma 1952.
M. Max O. S. B., *Incessant Prayer in Ancient Monastic Litterature,* Roma 1946.
A. Poggi, *La preghiera dell'uomo,* Milán 1944.
F. Moschner, *Christliches Gebetsleben,* Friburgo de Brisgovia 1949.
L. de Lavareille S. I., *Humanisme et prière. Notre éducation surnaturelle par l'oraison,* París 1945.
E. von Severus, *Bedeutung und Übung des betrachtenden Gebetes in der Gegenwart,* «Erbe und Auftrag» 36 (1960) 13-20.
W. Umbricht, *Der therapeutische Wert des Gebetes in schwerer Krankheit und seelischen Krisen,* en «Anima» 19 (1964) 247-252.
M. J. Kenney, *Valeur éducative du renouveau liturgique,* en «Lumen vitae» 20 (1965) 215-232.
Christliches Beten in unserer Zeit, en «Lebendige Seelsorge» 16 (1965), cuaderno 3.

7. *Pecados contra la oración*

A las cualidades de la buena oración que acabamos de señalar corresponden otros tantos pecados o faltas cuando aquéllas se descuidan culpablemente.

La plegaria hecha por ostentación es una falta particularmente desagradable al Señor: «Cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar en pie en las sinagogas y en el cruce de las calles para ser vistos de los hombres» (Mt 6, 5).

Al decirnos nuestro Señor que para orar nos recojamos en «nuestra cámara», nos exige aquella pureza de sentimientos que sólo se dirige a Dios. Pero esto no significa que se haya de condenar la oración comunitaria, ni pensar que tenga menos valor.

El orar *mecánicamente,* el mascullar oraciones, es otro de los pecados señalados repetidas veces.

Por lo general, *la oración indevota* es sólo *pecado venial,* pues rara vez habrá que suponer que uno se ponga a rezar con la voluntad perversa de injuriar expresamente a Dios. Con todo, pudiera

suceder que perseverando en orar distraídamente viniera a manifestarse un desdén radical por el trato con Dios, esto es, una total indiferencia para con Él, y así llegar a una actitud gravemente culpable.

Es defectuosa, aunque no pecaminosa, la oración que se limita única y exclusivamente a *recitar fórmulas.*

El que sólo reza por cumplir con un ejercicio impuesto, manifiesta sentimientos muy imperfectos respecto de la oración. Así, por ejemplo, el sacerdote que no hace más que «despachar» el rezo del breviario, para no quebrantar la ley, sin esforzarse en una verdadera plegaria interior, conculca la ley esencial de la oración. El peligro de una lectura puramente formal del breviario, sin auténtica unción interna, aparece sobre todo cuando no se la distribuye adecuadamente a lo largo del día, o cuando un falso temor a conculcar la ley induce a no hacer nunca uso de los motivos legítimos de dispensa. Incluso con relación al breviario, nuestro primer cuidado debe ser conservar la alegría en el rezo y hacer una verdadera oración. El rezo del breviario, en su conjunto, obliga indudablemente bajo pecado grave. Pero calificar universalmente de pecado grave la omisión de una hora por descuido es ir demasiado lejos. Habida cuenta de la humana limitación, el rigorismo en las minucias legales podría tener consecuencias desproporcionadas: así, o bien lo accesorio, impuesto por la ley, absorberá toda la atención y energía psíquica, perjudicando a la alegría y de rechazo a la devoción interior, y disminuyendo la espontaneidad en el servicio de Dios y la libre prontitud para atender a las diversas inspiraciones de la gracia; o bien el alma se acostumbrará poco a poco a una grosera negligencia en el rezo del breviario por desaliento, cuando no por obstinación.

Es cierto que el sacerdote está estrictamente obligado en principio a procurar que la oración, y sobre todo el rezo del breviario, ocupen un lugar preponderante en sus diarias ocupaciones. Aunque según la opinión casi unánime de los autores, el sacerdote, en casos particulares, queda disculpado con relativa facilidad del rezo de alguna parte del breviario, con todo, siempre deberá examinar si se aplica con la necesaria diligencia a cumplir con piedad y regularidad el deber tan santo del rezo del oficio divino.

No parece apropiado exigir rigurosamente a los sacerdotes seculares la pronunciación vocal de las oraciones y lecciones del breviario, después de que la santa Madre Iglesia dispensó de ella a los regulares. Si para la recitación común es tan importante la digna pronunciación del sagrado texto, para la privada y silenciosa lo verdaderamente importante es su ejecución atenta y piadosa.

En principio, el breviario ha de rezarse por los sacerdotes en la lengua litúrgica prescrita por la Iglesia. No obstante, si un sacerdote, por ejemplo, rezando en dicha lengua, lo ha de hacer mecánicamente, sin comprender el texto, en tal caso, sin dejar de esforzarse para corregir su deficiencia, el sacerdote, acogiéndose a la epiqueya, es decir, para amoldarse verdaderamente al sentido de la ley, podría rezarlo en su lengua materna. La epiqueya sería entonces legítima, tratándose de evitar un gran mal.

No es, precisamente, edificante ver a sacerdotes que, mientras el pueblo

cristiano participa activamente en la celebración de un acto religioso, rezan separada y calladamente el breviario. Si, en realidad, fuera de ese tiempo no tuvieran cómo rezarlo, mejor sería que tomaran parte activa y devota en la celebración común a la que, exteriormente, están asistiendo. En tal caso vale un oficio por otro.

Cuando el sacerdote ha de binar o trinar necesita tiempo para recogerse interiormente, para celebrar digna y devotamente el gran misterio de la eucaristía. Pero las fuerzas psíquicas son limitadas; entonces es más aconsejable que no se empeñe por «cumplir» con el breviario completo. Porque en ningún caso hemos de faltar al precepto evangélico: «Orando, no seáis habladores, como los gentiles» (Mt 6, 7). Sería irrogar una grave injuria a la Iglesia interpretar su precepto positivo de rezo del breviario de tal forma que se faltara a la «oración en espíritu y en verdad». La Iglesia no pide una obediencia mecánica, falta de espíritu, sino una obediencia llena de confianza filial, que se amolde a las intrínsecas finalidades de la ley [33].

La perfección cristiana y la perfecta oración corren parejas: estando, pues, el cristiano obligado a aspirar a la perfección, tiene que esforzarse por llegar a una oración perfecta.

Es difícil determinar cuál es *el mínimo de oración obligatoria bajo pecado.*

San Alfonso de Ligorio, con muchos autores, señala como pecado ciertamente grave el omitir toda oración durante un mes, o a lo sumo durante dos meses; esto prescindiendo de otras razones especiales que obligan a rezar, y sólo en razón de la virtud de religión, o de las virtudes teologales [34]. No faltarán casos en que omitir toda oración, aun durante un espacio de tiempo menor, constituirá pecado mortal, a causa de los graves peligros advertidos de faltar a sus obligaciones morales, por carecer de la fuerza que da la plegaria.

El mínimo de oración impuesto a todo cristiano bajo pecado grave es la devota asistencia a la santa misa los domingos y días festivos. Al sacerdote, además, la recitación del breviario y otras prácticas de oración le obligan con mayor o menor gravedad [35]. «La práctica cristiana ha establecido una serie de rezos tradicionales, como por ejemplo, la oración de la mañana, de la noche, antes y después de comer, que aunque *no están expresamente mandadas,* corresponden tan perfectamente al modo como se ha de entender la vida cristiana y a la manera como se ha de portar un hijo de Dios con su Padre del cielo, que tienen que ser como naturales para el

33. Cf. B. Häring, *Respetuosa interpretación de dos decretos de Roma,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, p. 231-239; *La virtud de la epiqueya,* l. c., p. 240-249. J. Pascher, *Inwendiges Leben in der Werkgefahr,* Friburgo de Brisgovia 1952.

34. San Alfonso, *Instit. catech.* part. 1, cap. 1 § 4.

35. Cf. CIC, can. 125, 126.

cristiano. De donde se sigue que *no pueden omitirse del todo, o por largo tiempo, sin perjudicar a la vida interior y, por tanto, sin pecado»* [36].

Sería, pues, falso afirmar que, puesto que se trata de oraciones que no están mandadas por ninguna ley, *no obligan bajo pecado;* pues si su carácter obligatorio no estriba en leyes positivas, se impone, con todo, al cristiano en su calidad de hijo de Dios.

El niño sabe muy bien que, aunque no haya precepto al respecto, sería una falta de cortesía pasar un día o una semana sin hablar a sus padres, sin darles gracias, sin saludarlos. Asimismo el buen cristiano siente que, aunque no haya ley positiva, sería un desprecio de Dios el negarle el saludo por la mañana y por la noche, el no agradecerle los diarios beneficios. Claro está que el olvidarlo de vez en cuando no es pecado; tampoco está prescrita ninguna fórmula, ni ninguna duración para estos ejercicios. Lo importante es aspirar a cumplir en alguna forma con el precepto del Señor, que nos mandó orar en todo tiempo.

Muy acertadamente dice Hirscher: «El abandono de la plegaria no es solamente la omisión de un deber religioso; es también la prueba de que el corazón se ha alejado más o menos de Dios, y que está para caer, o ha caído ya en el pecado» [37].

El que abandona la oración por la mañana y por la noche y no se encomienda a Dios, ni por la recitación de alguna fórmula de rezo, ni por una plegaria personal, verá atrofiarse rápidamente su vida religiosa, pues la priva del necesario ejercicio y manifestación.

La familia en cuyo seno no se oye ninguna oración en común, lleva una vida profana y alejada de Dios.

La virtud de religión exige que el cristiano se esfuerce por santificar no sólo su vida personal, desde el principio al fin, sino también la soledad en que vive.

No sería fácil observar una ley que estableciera oraciones fijas en tiempo determinado para cada día; tanto más cuanto que aquí *se trata propiamente de la ley de los hijos de Dios, de la ley de la gracia y del amor.* Por eso no hay pecado si se ha omitido la oración de la mañana o de la noche porque no se ha encontrado tiempo para meditar, ni lugar a propósito para orar, con tal que en otros momentos se haya elevado el corazón a Dios.

36. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* iv, 1 pág. 215.

37. Hirscher, *Die christliche Moral* iii, pág. 102.

Lo normal, sin embargo, ha de ser la oración en tiempos determinados, por lo menos mañana y noche, precisamente porque siendo frágil el hombre, fácilmente se olvidaría de orar.

El salmista (Ps 118, 164) habla de la oración hecha siete veces al día. Ya la Didakhé hacia el año 90 impone al cristiano orar por lo menos tres veces diariamente [38].

Acertadamente dijo el piadoso, aunque pagano, GANDHI, que «la oración debe ser la llave de la mañana y el cerrojo de la noche».

J. PASCHER, *Sinngerechtes Brevierbeten,* Munich 1962.
F. BETZ, *Die Situation des betenden Menschen heute,* en «Katechetische Blätter» 89 (1964) 208-213.

II. EL CULTO DE DIOS Y EL RESPETO A SU SANTO NOMBRE

1. *Significado religioso del nombre de Dios*

a) El nombre manifiesta la esencia del que lo lleva o sus cualidades predominantes

Para los pueblos antiguos, sobre todo para los israelitas, el nombre no debía ser arbitrario, sino expresar algo esencial. HOMERO considera un signo de la limitación humana el que los nombres que imponen los hombres no expresen perfectamente las cosas. Por eso había cosas que para los dioses tenían distinto nombre que para los hombres. PLATÓN hace la misma reflexión refiriéndose especialmente a los nombres de los dioses: sólo los dioses mismos pueden conocer su verdadero nombre, porque sólo ellos conocen su verdadera esencia. «Los verdaderos nombres de los dioses son aquellos con que ellos mismos se designan. Pero no pudiendo el hombre conocerlos, tiene que contentarse con aquellos con que acostumbra invocarlos en la oración» [39]. Al revelarnos Dios su nombre, nos revela el verdadero, el que nos manifiesta algo de su misma esencia y de sus propiedades [40].

La revelación del nombre de Dios «Yahveh», es un momento solemne de la historia de la salvación (Ex 3, 13ss). Al revelar Dios su nombre a Moisés y manifestarse como «*el Dios de vuestros padres...*» se revela con toda claridad como el Dios de la historia sagrada y como el Señor de los tiempos. Al revelar

38. *Didakhé* 8, 2s.
39. PLATÓN, *Cratilo* 400 d.
40. Cf. BIETENHARD, *Ónoma,* en *Th. W. z. NT* 5, pág. 242-283.

su nombre de Yahveh garantiza que es el «*poderoso auxiliador*». Los nombres con que fue anunciado el Mesías: Emmanuel (Is 7, 14); consejero, Dios fuerte, Padre por la eternidad, Príncipe de la paz (Is 9, 5), Jesús (Mt 1, 21), hacen resaltar sus propiedades características y sus obras principales.

b) El nombre establece una relación de dependencia y protección

Cuando, según el Génesis (2, 19s), Adán impuso su nombre a todos los animales, manifestó con ello que comprendía perfectamente la esencia de las cosas, pero también realizaba el encargo que Dios le había dado de «*dominar a los animales*». Para significar que un pueblo o una nación quedaba subyugada, o bajo una protección especial, se le imponía ordinariamente un nuevo nombre (cf. 2 Reg 12, 28; Ps 49, 12). En tiempos calamitosos, las mujeres abandonadas buscan la protección de un hombre, cuyo nombre invocarán y cuya propiedad serán (Is 4, 1).

Yahveh *impone su nombre a Israel* y así establece su derecho especial para que éste le pertenezca por el amor y la fidelidad (Is 43, 1). Asimismo se *invocaba el nombre de Yahveh* sobre Israel para significar que le pertenecía y que estaba colocado bajo su especial protección (Is 63, 19; 2 Par 7, 14). Se invocaba el nombre de Yahveh sobre el templo (Ier 7, 10), sobre el arca santa (2 Reg 6, 2) y sobre Jerusalén (Ier 25, 29; Dan 9, 18) [41]. Y así eran «santos» para Dios. Al mismo tiempo, se manifiesta con ello la confianza en una especial protección de Dios (cf. Ier 14, 9: «Tu nombre ha sido invocado sobre nosotros», que se lee en el Completorio). «El que invocare el nombre del Señor», esto es, el que se colocare bajo el dominio y protección de Dios, «ése se salvará» (Act 2, 17-21; cf. Rom 10, 13).

En la «nueva creación», los «vencedores» llevarán un «nuevo nombre», el «nuevo nombre del Cordero» (Apoc 3, 12; cf. 14, 1; 22, 4). Todo esto significa la inauguración de un nuevo orden. Recibir de Dios un nuevo nombre significa nada menos que entrar en nuevas relaciones con Él. El hacerse bautizar en el nombre del Dios trino y uno, en el nombre de Cristo (Mt 28, 18; Act 2, 38; 8, 16; 19, 5), establece una relación completamente nueva de dependencia, de protectorado, de íntima asimilación.

De aquí deriva la costumbre cristiana de cambiar el nombre en el bautismo, y a veces también en la profesión religiosa, como expresión

41. BIETENHARD, *Th. W. z. NT* 5, pág. 252s.

de la nueva pertenencia. El profeso no debería, sin embargo, abandonar simplemente el nombre de pila; pues los consejos evangélicos se refieren a un modo especial de realizar la unión con Cristo establecida en el bautismo.

c) Dios, al revelarnos su nombre, proclama su amor

Todos los nombres con que Dios se manifiesta en el AT nos hacen comprender que el hombre es objeto de sus cuidados y de su amor. El punto culminante de la revelación del nombre de Dios es la revelación de su nombre de Padre: «Padre, les he manifestado tu nombre» (Ioh 17, 5; cf. Ioh 12, 28). Y lo que afianza muy especialmente nuestra confianza en la oración, es que Dios mismo nos reveló su nombre y nos enseñó cómo debíamos llamarlo.

El conocer y llamar a alguien por su nombre es *signo de intimidad.* Jesús, el buen pastor, conoce y llama «por su nombre» a sus ovejas (Ioh 10, 3). Pues el signo de las íntimas relaciones en que la gracia nos establece con Dios, es el que podemos llamarlo «por su nombre». En el nombre de Padre se nos ofrece el don insuperable de la divina intimidad, por él llegamos hasta la intimidad de la vida divina.

d) El nombre *Shem* designa muchas veces al mismo Dios en persona

Donde está su nombre está Dios mismo; su nombre confirma su presencia y ayuda: «He aquí que envío mi ángel delante de ti. Mi nombre está con él» (Ex 23, 31).

e) El nombre de Dios designa también *la gloria de Dios*

«Mi nombre (mi gloria) será grande entre las gentes» (Mal 1, 11). En la primera petición del padrenuestro: «Santificado sea tu nombre», nombre significa más o menos lo mismo que gloria, aunque expresa algo más por añadidura, sobre todo la idea de la voluntad amorosa de Dios. En Malaquías (1, 11) se muestra claramente *que el culto de Dios y de su nombre* son correlativos: «En todo lugar se ofrece *a mi nombre* un sacrificio de incienso». Lo que corresponde bien a las otras dos ideas correlativas: *gloria de Dios y culto.*

Ya el impío Demócrito decía que los nombres de los dioses eran «imágenes que hablan» *(phoneenta)*[42]. Los nombres con que Dios mismo se ha revelado son imágenes cultuales, que nos hablan con claridad y fuerza insuperables. El invocar a Dios con el nombre con que quiso revelar su esencia y su acción, es adorar su bondad, su presencia, su poder y su gloria divinas. Por eso el nombrarlo con respeto es un acto significativo de culto.

42. Bietenhard, *Th. W. z. NT* 5, pág. 248.

Obrar «en el nombre de Dios» *(beshem Yahveh)* significa muchas veces invocar o proclamar solemnemente el nombre de Dios, para indicar que dicha acción se hace para gloria de Dios, por misión de Dios o con la ayuda de Dios. Obrar «en nombre» de alguien quiere decir en representación de su persona. Los apóstoles predican y curan «en nombre de Dios», «en nombre de Cristo»: quiere decir en representación y por la fuerza y poder de quien les ha dado la misión.

El nombre de Dios, el que lo designa esencialmente en sus relaciones con la humanidad, como Dios de la revelación y de la comunión amorosa con el hombre, se relaciona muy de cerca con la idea de la gloria *(dóxa)* de Dios. Esto aparece sobre todo en el evangelio de san Juan[43]. «*Padre,* glorifica tu *nombre...* Lo glorifiqué y lo he de glorificar» *(doxázein)* (Ioh 12, 28). Dios Padre glorificó su nombre por la revelación de su amor paterno mediante Cristo, y sobre todo por la pasión y resurrección del Señor. Dios nos mostró su gloria por la revelación de su nombre de Padre. Por eso el nombrar respetuosamente el nombre de Dios es tributarle los homenajes debidos a su gloria. La suprema revelación del nombre de Dios es la revelación de su nombre de Padre; *así pues, para nombrar y honrar como conviene ese nombre* — y todos los demás nombres que nos revelan su gloria y su amor, sobre todo los de cruz y sacramento — *preciso es hacerlo con los sentimientos que corresponden al divino nombre de Padre, esto es, con amor y respeto.*

La unión del nombre, la gloria y el culto de Dios viene expresada plásticamente en la Sagrada Escritura cuando dice ésta que «el nombre de Yahveh habitaba en el templo» (cf. 3 Reg 8, 14ss). Mientras Dios moraba en su inefable gloria de los cielos, hacía que su nombre habitara en el templo, en el lugar del culto. Esto designa una presencia real de Dios, pero claramente distinta de la manera como está presente en el cielo, y en correlación con el culto que le tributan los hombres. Al decir que «el nombre de Dios» habitaba en el templo, se quiere significar que estaba Dios allí presente por su gracia, para ser adorado e invocado, que allí escuchaba más benévolamente las súplicas humanas.

43. L. c., pág. 271.

Esta «habitación del nombre de Dios» en el templo se realiza de un modo mucho más maravilloso en el sacrificio eucarístico y en la presencia permanente de nuestro Salvador sacramentado en nuestros altares.

Nosotros oramos «en nombre de Jesús» porque el Padre nos revela en su Hijo encarnado toda la gloria de su amor, y porque la unión con Jesús nos da la posibilidad de una perfecta respuesta. Pero no podemos «orar en el nombre de Jesús» si no permanecemos en su amor, si no creemos que procedió del Padre como palabra a nosotros dirigida, y que el Padre nos escucha y nos ama como a su propio Hijo, pero a condición de orar en íntima unión con Él (Ioh 16, 23-27). Orar «en el nombre de Cristo» significa participar en la glorificación que ofreció Cristo al Padre en el misterio pascual, y en la que del Padre recibió Cristo. Significa, por último, tomar parte en el eterno culto que las tres personas se tributan a sí mismas en el seno de la Trinidad. Es así como el nombre de Dios mora en nosotros.

2. *Diversas maneras de honrar el nombre de Dios*

a) La invocación del nombre de Dios

Al explicar el significado del nombre de Dios ya se insinuaron las diversas maneras de honrarlo: *apelando a su nombre* y a su misión; *declarándose por Él y llamándose con su nombre, o con el de Cristo (cristianos),* con lo cual se reconocen y se honran sus derechos de amo y su amor paternal; sobre todo, *invocando su nombre en la oración,* pues lo más importante en la revelación del nombre de Dios es el que se deje nombrar y llamar. La veneración sincera del nombre de Dios exige una oración que salga de lo íntimo del corazón; porque la revelación de ese nombre nos impone el deber de portarnos con Él con respeto, sí, pero sobre todo con el cariño y la confianza de verdaderos amigos que se tutean. Así pues, toda invocación a Dios con el nombre de su amor es un acto especial de veneración, un panegírico al Santo de los santos, que nos permite que le demos el nombre de Padre y que se digna llamarnos hijos. Una invocación particularmente expresiva del nombre de Dios consiste en «conjurarlo» *(adiuratio)* «por su santo nombre».

Puesto que el nombre de Dios revela y encierra su gloria y su voluntad de ayudarnos, la invocación solemne de su nombre de Padre (o de cualquiera de los que nos revelan su amor) es una de las oraciones más eficaces. Al orar «en el nombre de Jesús» conjuramos a Dios por todo lo que encierra ese nombre divino y por todas las obras realizadas en fuerza del amor que nos profesa.

Otra manera de invocar solemne y confiadamente el nombre de Dios es *bendecir en su nombre.*

Huelga decir que esta depreciación o «conjuro» cultual nada tiene que ver con los conjuros mágicos, pues con ella nos dirigimos personalmente a Dios, invocando su santo nombre.

A la bendición con el nombre de Dios se contrapone la maldición de su enemigo y su expulsión por el exorcismo, invocando la fuerza del nombre divino.

R. Criado S. I., *La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento,* «Estudios Eclesiásticos» 26 (1953) 313-352; 435-452.

J. Ponthot, *La signification religieuse du «Nom» chez Clement de Rome et dans la Didaché,* «Ephemerides theologicae Lovanienses» 35 (1959) 339-361.

E. Schillebeeckx, *Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus,* en «Gott in Welt» (miscelánea en honor de Karl Rahner), Friburgo de Brisgovia 1964, II, 43-91.

b) El juramento

Dios refuerza sus promesas y amenazas invocando su nombre «Yahveh es su nombre» (Is 47, 4; 51, 15; 54, 5; Ier 46, 18; 48, 15), de modo que ese santo nombre viene a ser como la firma y el solemne ¡amén! a su palabra. También el hombre puede reforzar sus palabras y sus promesas en ciertos momentos solemnes, nombrando e invocando solemnemente el nombre de Dios. *En el juramento honramos la verdad y la fidelidad de Dios inclusas en su santo nombre, puesto que lo usamos como prenda o fianza de nuestra propia veracidad y fidelidad.*

En la *declaración jurada* invocamos a Dios como testigo de nuestra veracidad; en la *promesa jurada* ponemos a Dios por fiador de la obligación de cumplir lo prometido.

No hay juramento sino cuando se refiere uno expresamente a la veracidad o fidelidad de Dios, o sea, a su santo nombre como símbolo de esas divinas propiedades. El jurar «bajo palabra de honor» es, sin duda, una grave aseveración expresa de veracidad, pero no es ningún juramento, pues no se pretende hacer ningún acto de religión.

Del significado del juramento se deduce que puede ser un acto loable de religión, pero también que no debe hacerse a cada

momento, ni por cosas baladíes. Para hacerlo *es preciso tener clara conciencia de la verdad, haber medido prudentemente la conveniencia de hacerlo,* según las circunstancias y según las posibilidades de cumplir con lo que se promete, y *salvaguardar absolutamente la justicia.* «Jurarás sólo con verdad, derecho y justicia» (Ier 4, 2).

El juramento puede ser necesario, o al menos muy útil, ya para el bien de la comunidad, ya para el individuo; en tales casos es lícito, y debe hacerse de modo que redunde en honra para Dios. Pero es lamentable que un cristiano no ajuste todas sus palabras a la veracidad y fidelidad de Dios, hasta el punto que ya por sí solas tengan la fuerza de un juramento (cf. Mt 5, 34).

Las solemnes promesas de Dios, que la Sagrada Escritura llama juramentos suyos, se presentan en correlación con los juramentos de los hombres (Lc 1, 73; Act 2, 30). La epístola a los Hebreos (6, 13-17) compara el «juramento» de Dios con los juramentos de los hombres, por los que «se pone fin a toda controversia». Así, el juramento aparece como un *acto religioso a la vez que social.* Cristo nuestro Señor afirmó con la fuerza del juramento su divina filiación, cuando el sumo sacerdote lo conjuró a ello (Mt 26, 63s). El *perjurio* y la *promesa juramentada sin intención de cumplir* constituyen uno de los más *graves pecados* contra la virtud de religión, y son *graves «ex toto genere suo», o sea que no admiten parvedad de materia. El jurar inútil o no inoportunamente es, generalmente, pecado venial,* como también pronunciar innecesariamente nombres sagrados. El juramento de algo verdadero, pero hecho para cometer un pecado (por ejemplo, para quitar la honra) es gravemente pecaminoso. El juramento promisorio y consciente de algo pecaminoso es pecado mortal, y evidentemente nulo.

El *quebrantar los juramentos* en cosas importantes es pecado sumamente grave; si se trata de cosas insignificantes, no es, por lo común, sino pecado leve, con tal que con ello no se manifieste desprecio por el honor de Dios.

Cuando se ha hecho un juramento promisorio sin intención de cumplir, si se trata de cosas buenas, hay que cumplirlo por el honor de Dios. El juramento «arrancado» por la fuerza o por engaño claramente injusto, no obliga, por lo general.

I. Happel, *Der Eid im AT,* Munster 1908.
H. Müller, *Zum Eidesverbot der Bergpredigt,* Paderborn 1913.
F. A. Göpfert, *Der Eid,* Maguncia 1883.

F. Schulz, *Der Eid als wesentlich religiöse Tatsetzung,* «Theol. u. Glaube» (1936) 703-716.
W. Schöllgen, *El juramento político,* en *Problemas morales de nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1968, 236-245.
Ph. Hofmeister, *Die christlichen Eidesformen,* Munich 1957.
B. Guindon, *Le serment, son histoire, son caractère sacré,* Ottawa 1957.
M. Pribilla, *Der Eid nach der Lehre der katholischen Moraltheologie,* Munich 1956.
O. Bauernfeind, *Eid und Frieden,* Stuttgart 1956.
W. Ebel, *Der Bürgereid,* Weimar 1958.
L. Gruner, *Der politische Eid. Sein Missbrauch und sein Wesen,* en «Kölner Pastoralblat» 11 (1959) 211-212.

3. *El abuso de los nombres sagrados*

Dejando a un lado la inculpable insuficiencia humana para tributar a los sagrados nombres de Dios los homenajes de amor y respeto que merecen, debemos notar que hay grados diversos de deshonrarlos, desde su simple empleo innecesario hasta el insulto diabólico.

a) El hablar de Dios y usar los nombres que nos manifiestan su amor y su soberanía como se habla de cosas profanas o de un extraño, va ciertamente contra el respeto y el amor que se le debe. Ya hemos dicho que el nombre de Dios nos revela su divino rostro, que se inclina amoroso hacia nosotros. Y no basta hablar con Dios; es necesario hablar de Dios. Proclamar su santo nombre es una manera especial de honrarlo. Pero al hablar de «Él» preciso es que resuene el acento del respeto, del júbilo, de la intimidad.

A los teólogos amenaza un peligro muy serio, y es el de acostumbrarse a tomar el nombre de Dios y los divinos misterios con una disposición interior y un tono muy semejantes a los del investigador científico que explora los secretos de la naturaleza. Contra este peligro sólo vale la vida interior y la oración; pues para nombrar a Dios como es debido, hay que hacerlo en acto de adoración, en actitud de profundo respeto y amor filial.

b) Si el nombrar inútilmente a Dios va en contra del respeto que se debe a su nombre, mucho peor es pronunciarlo con *ligereza e irreflexión* para expresar movimientos y sentimientos que nada tienen de religiosos. Esto es propiamente *«jurar el santo nombre de Dios en vano»,* expresamente prohibido por el segundo mandamiento (que evidentemente se aplica también a las demás formas graves de irreverencia).

Nombrar con ligereza el nombre de Dios es emplearlo como una simple *interjección,* o para manifestar sentimientos de admiración, de susto, de temor, de cólera, que acaso en sí nada tengan de malo, pero que tampoco se enderezan a Dios.

El nombrar a Dios en un movimiento inculpable de cólera equivale a nombrarlo con ligereza, pero hay que notar que esa explosión colérica de la voz subraya la improcedencia de la expresión.

El pronunciar con ligereza el nombre de Dios es de por sí pecado venial. Pero este benigno juicio de los teólogos sobre esta falta de respeto al nombre de Dios no ha de llevarnos a la conclusión de que importe poco el luchar contra ese pecado. Quien de veras «adora a Dios en espíritu y en verdad», el que le profesa íntimo y profundo respeto, tiene que rechazar todo abuso de su santo nombre.

c) Mas cuando se pronuncia el nombre de Dios *para expresar sentimientos ya de por sí desordenados y culpables,* v. gr. de impaciencia, de cólera desmedida o injusta, se comete una falta esencialmente mayor.

Conviene distinguir, sin embargo, entre proferir el santo nombre de Dios *con ocasión* de un movimiento o excitación culpable, pero irreflexivamente o como por costumbre, y lanzarlo con advertencia precisamente para desahogar la excitación, dándole un indigno matiz sagrado.

El pronunciar *irreflexivamente* el santo nombre en un movimiento culpable, esto es, con ocasión de él, no será más que pecado venial; aun podría contarse sólo como venial el pronunciarlo libre y conscientemente, *con tal que no sea como el vehículo de un sentimiento culpable contra Dios.* SAN ALFONSO dice que es de los más graves entre los veniales *(inter venialia grave)*[44]. Pero luego añade: «Aunque a causa del peligro de caer en pecado de blasfemia y porque será raro el no dar *escándalo* con ello y porque quienes oyen tales expresiones piensan que se quiere injuriar a Dios y a los santos, rara vez podrá excusarse (entiéndase, excusarse de ser pecado mortal); con razón, pues, hay que alejar a los fieles de tales expresiones».

El escándalo es particularmente grave cuando son los padres quienes desfogan sus pasiones pronunciando tales palabras en presencia de sus hijos[45].

44. SAN ALFONSO, *Theol. mor.* lib. IV, cap. 1, n.° 128.
45. Cf. O. SCHILLING, *Lehrbuch der Moraltheologie,* Munich 1927, II, pág. 234.

Objetivamente hablando, se ha de considerar como un desorden gravemente grosero, es decir, culpable, y como una irreverencia contra el honor de Dios el pronunciar los nombres sagrados en los movimientos culpables cuando se hace por costumbre, aunque los actos aislados, a causa de la imperfecta reflexión y libertad, puedan ser juzgados más benignamente. ANTONIO KOCH, moralista de la escuela de Tubinga, dice: «Maldecir es dar curso a la cólera, usando irrespetuosamente los nombres de Dios u otros nombres sagrados. Como pecado de ira y de falta de respeto es, de por sí, *pecado grave*[46]. Y saca de ello la inesquivable consecuencia de que *cada cual está obligado, so pena de pecado grave, a luchar para apartar de sí esa costumbre, sea incipiente o inveterada.*

Más o menos en los mismos términos se expresa F. LINSENMANN: «No es raro que la maldición no parezca ser más que una exclamación impensada y habitual, sin ninguna intención mala; en tales casos se aminora su carácter de culpabilidad, pero obliga a concluir que en tales sujetos *existe mucha grosería interior,* y no basta la costumbre para excusar de pecado, *puesto que el mismo hábito tiene que considerarse ya como pecado grave*»[47].

Adviértase que *cuando se acepta libre y conscientemente* la costumbre de profanar los nombres sagrados en cualquier ocasión de ira o de impaciencia culpable, haya o no escándalo, cada acto de profanación lleva el carácter de *premeditado.* Es libre en su causa, y por tanto reúne los requisitos del pecado mortal. Ya el no combatir una mala costumbre de este género denota una falta grave de respeto para con las cosas sagradas, y constituye culpa grave cuando se ha advertido suficientemente la existencia de ese hábito y la obligación de combatirlo.

Cuando, por el contrario, se reprueba la mala costumbre y se hacen por lo menos algunos esfuerzos para contrarrestarla, no se puede afirmar a priori que cada acto sea gravemente culpable.

Encuéntranse a veces cristianos de buena voluntad que, a causa de una costumbre inveterada o del ambiente, dejan escapar muy a pesar suyo palabras injuriosas a Dios o a los santos en movimientos desordenados de impaciencia; tales cristianos no han de ser obligados a confesión previa para la comunión frecuente; sólo se exigirá cuando los movimientos sean en sí gravemente culpables.

46. A. KOCH, *Lehrbuch der Moraltheologie,* Friburgo de Brisgovia ³1907, pág 373.
47. F. X. LINSENMANN, *Moraltheologie,* pág 324.

d) Mayor es la culpabilidad cuando se emplean los sagrados nombres precisamente *para expresar mejor por ellos la reacción violenta de la pasión.* Entre maldecir en esta forma y blasfemar hay apenas un paso. Hay, en realidad, blasfemia cuando la maldición por medio de los sagrados nombres se dirige directamente contra las cosas sagradas. El que tiene la costumbre de maldecir está en continuo peligro de convertirse en blasfemo, no sólo a causa de sus sentimientos sino porque puede llegar realmente a expresiones blasfemas. Lo cual confirma la necesidad de luchar seriamente contra la costumbre de emplear los sagrados nombres en momentos de ira, y esto so pena de pecado grave. Para juzgar rectamente de la gravedad teológica de la maldición es importante conocer la actitud psicológica que supone. «Originariamente hay en esta costumbre algo de blasfemo, o por lo menos una idea pagana e indigna sobre la esencia de la divinidad. Efectivamente, entre los pueblos paganos de baja cultura no sólo se adoraban los ídolos y se les pedía auxilio, sino que también se les insultaba y golpeaba cuando no concedían lo solicitado. *De esta actitud psicológica* proviene la inclinación a proferir nombres sagrados con ira, cada vez que se presenta cualquier dificultad en el trabajo diario... Una vez contraída la costumbre lleva tan lejos, que por cualquier nonada, sin tomar tiempo para reflexionar, y casi sin darse cuenta, se está ya abusando de los sagrados nombres. Pero la culpabilidad depende aquí de la manera como se ha contraído y como se tolera este hábito»[48].

Los autores, al menos a primera vista, no parecen estar muy de acuerdo en esta difícil cuestión. Examinándolo bien, se advierte que algunos que califican de simple pecado venial el uso de los nombres santos en un movimiento de ira, son en realidad más severos que otros que establecen múltiples distinciones. Muchos autores «moderados» cuentan tales «juramentos» como verdaderas blasfemias. Hay que admitir sin disputa que recurrir conscientemente a los sagrados nombres para expresar sus bajos sentimientos es psicológicamente abrir la puerta a la blasfemia. Pero considerada la cortedad y limitación humana y la celeridad extraordinaria con que se pronuncian las maldiciones, no llegan éstas al grado de rebelión directamente injuriosa contra Dios.

e) El *servirse de los nombres sagrados para maldecir al prójimo,* por odio y resentimiento, es particularmente opuesto al amor y benevolencia de Dios que se nos revelan en sus santísimos nombres. El que así desea a sus prójimos algún mal temporal o eterno, invocando en su contra los nombres sagrados, constituye a Dios, en cierto modo, como ejecutor de la maldad y hostilidad humanas. *El maldecir al prójimo invocando el nombre de Dios o el del demonio por ser el enemigo de Dios, es pecado grave contra la caridad fraterna y contra la religión.* Y es el acto más opuesto a la plegaria intercesora.

48. L. Ruland, *Handbuch der praktischen Seelsorge* III, pág. 149.

Incluso maldecir a los seres irracionales es, de por sí, pecado grave. Pero la falta de reflexión y de atención excusa muchos actos particulares, aunque no la costumbre culpable no combatida.

«La idea de que la oración es todopoderosa ha inducido a mucha gente ignorante a igualar prácticamente la maldición con la oración intercesora... Han venido, pues, a imaginarse que, así como Dios escucha las súplicas, así también deberá realizar las maldiciones; especialmente se reconocía al oprimido y desvalido el derecho a la maldición como medio de defensa»[49]. Es ciertamente muy indigna la idea de que Dios oye las maldiciones lo mismo que las plegarias; sin embargo, cuando los inocentes son tan injustamente oprimidos, o los padres tan heridos en su amor paterno que llegan al borde de la locura y tienen que clamar al cielo en demanda de justicia, no hay duda de que los culpables deben temer, *pues sus pecados claman venganza ante Dios.*

La caridad cristiana prohíbe la maldición en toda circunstancia. Jamás se puede maldecir a otra persona, aun cuando a veces sea lícito desearle un mal temporal, para que se enmiende de su maldad. Sólo se debiera maldecir el mal y al malo en persona, que es el demonio, nunca al pobre pecador.

G. Franceschini, *La bestemmia in Italia,* Venecia 1938.
J. Schabert, *«Fluchen» und «Segen» im AT,* «Biblica» 39 (1958 1-26.
G. Vaglia, *La bestemmia,* Turín 1942.

III. EL CULTO A DIOS Y LOS VOTOS

1. *Idea del voto*

a) El voto, que encontramos no sólo en el AT sino en toda la historia de la religión, sirve a menudo para reforzar *una súplica o una acción de gracias.* Mediante la *promesa obligatoria de ofrecer sacrificios o presentes en prueba de agradecimiento,* no hay duda de que la súplica se hace más apremiante y la ma-

49. L. Ruland, l. c., pág 150.

nifestación de los *sentimientos de gratitud* más segura. Esto es patente, por ejemplo, en el voto de Jacob (Gen 28, 20ss) y de Ana (1 Reg 1, 10ss). La plegaria es ya, de por sí, un acto de religión; pero cuando se añade un voto, se pone más de relieve este su carácter religioso. El que hace un voto se obliga ya en su oración de súplica a dar a Dios las gracias en forma especial por la merced concedida, mediante la ofrenda de algún don o de algún sacrificio. El salmista menciona también el voto y la ofrenda de un *himno de alabanza*. Por eso, cuando a la súplica acompaña un voto, es claro que, al mismo tiempo que se le promete, se le tributa a Dios gloria, alabanza y agradecimiento por el bien esperado.

Los votos unidos así con una petición se llaman *votos condicionales*, porque el cumplimiento de lo prometido depende de la obtención de lo pedido. Si la oración no es escuchada, no queda obligación alguna. Con todo, no hay que proceder con Dios como si se concertara un negocio. Por lo demás, el que hace un voto en la oración puede estar tan seguro de que su petición va a ser oída, que entienda que ya le obliga el agradecimiento, y que, en virtud de esta esperanza y de ese agradecimiento, quiera obligarse desde entonces. La promesa, sin embargo, no deja de ser voto condicional, pues que sólo tiene fuerza como acto de alabanza y agradecimiento por una merced determinada que se espera conseguir.

El *voto incondicional* no está ligado a ninguna petición determinada, sino que tiene de por sí el significado de un acto absoluto de religión, por el cual el hombre ofrece sus dones y se ofrece a sí mismo para gloria de Dios, llevado de un sentimiento desbordante de agradecimiento por los divinos beneficios recibidos, o por los que espera recibir. Sólo a partir del voto incondicional se puede desentrañar la esencia del voto.

b) El más profundo sentido que el hombre puede dar a su voto es el de *consagrar* a Dios y a su gloria los bienes de Él recibidos, o su misma persona. Así, el voto entra en la órbita del *sacrificio,* y sólo considerándolo así puede calarse toda su hondura. Para que el don ofrecido en voto y su ofrenda sea agradable a Dios, tiene que ofrecerse y presentarse —lo mismo que el sacrificio— como *símbolo de la entrega personal a Dios y de la libre consagración a su servicio.*

Puesto que por los tres grandes votos de pobreza, castidad y obediencia el hombre consagra a Dios sus mayores bienes *personales,* aventajan aquéllos con mucho a todos los demás votos, en los que se ofrecen a Dios, no bienes personales, sino objetos impersonales, que simbolizan, en general, la entrega personal.

Sería superficial considerar los votos únicamente desde el punto de vista jurídico, como compromiso personal a un acto, o a un don determinado. Lo primero que se ha de poner de relieve es la *dignidad y la consagración «sacerdotal» de todo cristiano,* su destino cultual universal, pues sobre estas profundas realidades se apoya la posibilidad de honrar realmente a Dios con los votos y de hacer de sus bienes una *ofrenda consagrada,* un sacrificio. *Por eso en la cumbre de todos los votos están los inclusos en el bautismo.* Cuando se unge al bautizado con el carisma del sacerdocio general, sus solemnes promesas (o votos) reciben un nuevo y profundo significado: *son ya promesas consagradas por la unción y consagradas para el culto.* El cristiano (recordemos siempre que «cristiano» significa precisamente «ungido») se encuentra fortalecido para cumplir sus promesas o votos del bautismo precisamente por el carácter que éste le ha impuesto, por esa divina toma de posesión cultual, que lo dedica a la misión sublime de sacerdote.

Preciso es, pues, tener por muy real esa vinculación que hemos señalado entre todos los demás votos y los del bautismo. Todo voto ahonda, extiende y renueva los votos del bautismo o de aquella consagración en él realizada, que nos diputa para el ejercicio perfecto de la religión.

Por los tres grandes votos personales *se ofrecen a Dios en sacrificio,* gracias a la consagración sacerdotal, los mayores bienes que el hombre posee: la libre disposición de los bienes exteriores y de su propia persona, y el derecho a fundar una familia. Así resultan nuevas obligaciones que se añaden a las generales que el bautismo impone a todo cristiano: el cumplimiento de aquéllas es el camino más directo para cumplir éstas. *Al emitir aquellos votos se tiene la intención sacerdotal de glorificar a Dios, esperando que, en virtud de la unción bautismal, Dios se dignará recibir benigno aquella ofrenda.* Esta «consagración se funda últimamente en la consagración del bautismo y la expresa en forma más plena» [50]. ¿Qué cosa podría infundirnos esta sublime confianza, sino la unión con Cristo, sumo sacerdote, unión realizada por el carácter del bautismo y de la confirmación, unión que convierte todas nuestras ofrendas en ofrendas de Cristo, gratas a Dios por consiguiente, y dignificadas con el valor infinito del *culto?*

Mirado a la luz de estos principios, el voto de castidad virginal, incluso hoy *implícitamente* en el subdiaconado, no es sólo la cul-

---

50. *Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa,* art. 5.

minación de los votos del bautismo, sino también el *sacrificio de sí mismo* que alcanza hasta lo más íntimo de la persona y que anuncia el próximo sacrificio que ha de ofrecer en el altar como sacerdote. Este voto nos está diciendo que el sacerdote no puede contentarse con ser oferente, sino que tiene que ser *víctima* en lo más profundo de su ser humano. Quien abraza este estado por vocación interior y hace los sacrificios necesarios para la guarda de la castidad virginal uniéndose al sacrificio de la cruz, alcanzará también una unión cada vez más íntima con el sacrificio de alabanza de la liturgia del cielo.

El *voto privado* es un acto particular que a pesar de realizarse en la esfera privada se relaciona con la comunidad «sacerdotal» de los bautizados. El voto *público* es el que la comunidad eclesiástica recibe y confirma como tal en forma pública y jurídica. En éste, por consiguiente, el carácter cultual no proviene sólo de la persona que emite el voto, sino también de la Iglesia oficial.

Si en lugar de hacer sólo hincapié sobre la *libertad con que uno se obliga en el voto,* se insiste también sobre el carácter sacerdotal del cristiano (o lo que viene a ser lo mismo, sobre la «consagración» del don o de la persona a Dios), se hace comprensible la opinión, hoy casi general, de que el cristiano puede emitir votos no sólo en materia libre de obligación, sino también en materia ya obligatoria.

En algunos pueblos, el consentimiento matrimonial ha recibido el nombre de «voto matrimonial»; el nombre es exacto, pues lo que allí se realiza no es un simple contrato, sino una promesa de fidelidad religiosa depositada en manos de la Iglesia, un acto de entrega religiosa, por el que se entra en el estado matrimonial, santificado por Dios y destinado al mutuo servicio, bajo la mirada y protección de Cristo y de la Iglesia. Ambos esposos pueden y deben ser para sí y para cuantos los rodean un testimonio de fe en el Dios de la fidelidad, de la vida y del amor.

2. *Requisitos para la validez y legitimidad de un voto*

a) *Por parte de la persona que emite el voto.* Debe emitirlo con entera *libertad,* porque Dios no quiere dones forzados. El voto debe ser la oblación más libérrima. Por eso es inválido todo voto arrancado por fuerza. Pero es válido el voto hecho por el *temor saludable* del pecado o del infierno. Por el contrario, el voto hecho por presión o por temor no saludable del infierno (temor al castigo), no es válido.

El voto tiene que emitirse con *prudencia* (cf. Prov 20, 25). Quien no tiene suficiente prudencia debe hacerse aconsejar. Por lo general, no se deben emitir votos sin consultar al confesor. El que ha hecho un voto imprudente (por ejemplo, superior a sus

fuerzas, con daño del prójimo, o impidiendo con él un bien superior) ha hecho voto inválido, si la imprudencia es evidente; en casos dudosos puede ser dispensado por la autoridad (generalmente por el confesor) o conmutado en otro prudente.

Para que haya voto se requiere necesariamente *firme voluntad de obligarse.* No hay votos vacilantes. El voto se distingue del *simple propósito,* el cual admite diversos grados de voluntad y de por sí no obliga en conciencia. *El voto es la promesa hecha a Dios con la firme voluntad de obligarse.* Así como es necesaria la libertad para hacer un voto, asimismo es incondicional la obligación de cumplir lo que en él se prometió con toda libertad. «Si haces voto a Dios no tardes en cumplirlo, que no hallan favor los negligentes. Mejor es no prometer que dejar de cumplir lo prometido» (Ecle 5, 3s). «Yahveh, tu Dios, de cierto te pedirá cuenta de tus votos. De no cumplirlos cargarías con un pecado. Si no haces voto, no cometes pecado» (Deut 23, 22).

En la duda de si se hizo un verdadero voto o sólo un simple propósito, la presunción es en favor de la libertad. Habiendo duda fundada de si se tuvo la libertad indispensable para la validez del voto, habrá que solicitar por lo menos una dispensa, aunque según el probabilismo no hay obligación alguna propiamente dicha. Con todo, si se trata de votos públicos, habrá que atenerse a la decisión de la Iglesia.

Puesto que la obligación que imponen los votos depende de la voluntad del que los hace, su obligatoriedad bajo pecado leve o grave depende de la intención que se tiene al hacerlos. Pero, en general, una cosa insignificante no soporta una obligación bajo pecado grave.

b) *Por parte del objeto del voto.* Lo que se promete debe ser cosa *posible* y *mejor que su contraria*[51], lo que quiere decir que debe ser algo que favorezca realmente el adelanto en la perfección cristiana, no sólo en general, sino también consideradas las circunstancias particulares.

No es oportuno hacer votos si se prevé con gran probabilidad que no ha de ser posible cumplirlos o que habrá un peligro constante de quebrantarlos. Además pierden su validez desde el momento en que se descubre que para el interesado mejor sería lo contrario. Sin embargo, cuando se trata de votos públicos, es a la Iglesia a la que toca siempre decir la última palabra.

---

51. Cf CIC, can. 1307.

c) *Por parte de las condiciones impuestas por la Iglesia.* La santa Iglesia es la comunidad del culto; en ella y por ella participa el cristiano de la dignidad sacerdotal de Cristo nuestro señor; por ello los votos se han de hacer de acuerdo con la naturaleza y la voluntad de la Iglesia.

Los votos individuales son en realidad una correlación de la misión sacerdotal de la Iglesia; se puede decir, pues, a la inversa, que también la Iglesia colabora en los votos de cada uno, porque en su continua oblación incluye los votos privados. En cuanto a los votos públicos, ya se sabe que es ella quien los recibe y los ratifica y confirma. Por eso *tiene derecho especial para poner condiciones,* cuya observancia será necesaria para su colaboración. Por esta razón los *efectos eclesiásticos de los votos dependen exclusivamente de la voluntad* (no del capricho) *de la Iglesia.* Sólo ella puede determinar qué clase de votos tienen el carácter de públicos y *qué efectos jurídicos* producen. De ella depende la diferencia entre votos «solemnes» y «simples», que producen o bien la incapacidad para contraer matrimonio y para poseer algo en propiedad, o solamente la ilicitud de hacerlo. La Iglesia es competente para examinar a quienes pretenden colocarse en el *estado* de observancia de votos en la vida religiosa. Por su oficio pastoral, está obligada a instruir prudentemente en lo tocante a los votos y a vigilar su cumplimiento. Los votos se apoyan sobre el poder sacerdotal que pertenece a la Iglesia; por eso los votos son algo suyo; de ella, y en último término de Cristo, reciben su valor y su mérito. Por el poder de las llaves tiene la Iglesia la potestad *vicaria* de interpretar y de dispensar de ellos, o de urgir su cumplimiento.

3. *Valor religioso y moral de los votos*

El valor de los votos es, ante todo, de índole religiosa. El hacer un voto y el cumplirlo es un acto especial de religión. «Por el voto se destina al culto de Dios lo que se promete. Por donde se muestra claramente que el voto es propiamente un acto de religión» [52]. El hacer votos no depende de ley alguna, sino sólo de la espontánea voluntad; por eso posee el valor especial de sacrificio voluntario, cuya razón determinante sólo puede ser el deseo de corresponder al amor de Dios.

El valor de una buena obra es mayor cuando se promete y

52. ST II-II, q. 88 a. 5.

realiza por voto. El practicar los tres consejos evangélicos sin haber hecho voto de ellos es indudablemente una obra muy meritoria, pero quien los pone en práctica habiendo hecho el voto, añade al mérito particular de cada virtud el ***mérito especial*** de la virtud de religión. *El voto, acto de religión, da a la ofrenda el carácter de consagrada.*

Santo TOMÁS nota [53] que la consagración de la castidad por el voto solemne es tan perfecta, que ni siquiera el papa podría dispensar de ella. Respecto de las órdenes sagradas dice santo TOMÁS que por ellas se solemniza *(solemnizatur)* el voto de castidad, aunque sea dispensable. El hecho de que la Iglesia pueda dispensar aun en el voto solemne de castidad, no destruye la fuerza probatoria de las razones aducidas por santo Tomás en favor de la virtud «consagradora» del voto público. Quien se consagra a la castidad por un acto público, de religión, autorizado por la Iglesia, queda, en el pleno sentido de la palabra, «*consagrado a Dios*».

El valor religioso y moral de los votos radica sobre todo en la firmeza del compromiso. Allí está el verdadero antídoto contra la veleidad humana, tan patente respecto de propósitos a cuya observancia no obliga ninguna ley general. Es, además, un dique contra la grosera idea legalista, que sólo quisiera reconocer como norma de las acciones la ley general e impersonal. Quien emite un voto, no mira tanto a una ley general como a dar gusto a Dios.

El voto, al obligar bajo pecado, precave, cuando amenaza la tibieza, contra el peligro de omitir el acto bueno. Dijo muy bien san AGUSTÍN: «No te pese haber hecho el voto, alégrate, por el contrario, por no gozar de libertad para lo que causaría tu ruina. Ponte animosamente al trabajo y que a las palabras sigan las obras. Dios, que quiere que cumplas con tus votos, te ayudará. Dichosa necesidad que te conduce a lo mejor» [54]. Tanto el emitir un voto como el cumplirlo es una gracia; esto infunde gran confianza. «No seas, pues, perezoso en tus votos, porque no es con tus propias fuerzas con las que los vas a cumplir» [55].

«El mismo que te estimula a hacer los votos te ayudará a cumplirlos» [56].

Tres son las razones que, según santo TOMÁS, elevan el valor de las buenas obras ejecutadas por voto:

53. ST II-II, q. 88 a. 11.
54. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 127, PL 33, 489.
55. SAN AGUSTÍN, *In Psalm.* 75, PL 36, 697.
56. Id. *In Psalm.* 131, PL 37, 1717.

1) Toda obra hecha por voto es, en forma especial, acto de la virtud de religión;

2) el voto ofrece a Dios no solamente un acto pasajero, sino toda la capacidad para el bien, da a Dios «no sólo los frutos sino el árbol juntamente con sus frutos» (lo cual no se aplica, sin embargo, a cualquier clase de votos, sino muy particularmente a los tres votos religiosos);

3) el voto da firmeza a la voluntad en la prosecución del bien prometido [57].

Por los tres votos religiosos *se cortan de raíz* los tres grandes obstáculos a la santificación: la concupiscencia de los ojos, por el voto de pobreza; la concupiscencia de la carne, por el de castidad; y la soberbia de la vida, por el de obediencia.

«San Jerónimo, san Bernardo, santo Tomás y otros llaman a la profesión de los votos "segundo bautismo", que perdona todas las culpas y los castigos merecidos por los pecados cometidos» [58]. Esta opinión tiene su probabilidad, pues el día de la profesión es día de grandes gracias, en el que uno puede elevarse más fácilmente a una donación perfecta a Dios —la profesión misma es un acto por el que se ejecuta esa perfecta donación— y en el que la gracia y las promesas del bautismo se renuevan de modo especial merced al poder cultual del bautizado.

Los votos, sobre todo los religiosos, tienen también mucha importancia para la comunidad, pues que ellos aseguran a la acción de la Iglesia la necesaria firmeza, decisión y abnegación de los miembros de las comunidades religiosas.

4. *Cumplimiento de los votos*

Los votos deben cumplirse en el tiempo, forma y manera que se prometió.

Cuando la tardanza en cumplir un voto pudiera comprometer su realización o disminuir su valor, no hay que diferirlo por mucho tiempo. Así, por ejemplo, el que ha hecho el voto de entrar en religión para no quebrantarlo gravemente, no debe, sin motivo, tardar más de un año en realizarlo, a no ser que al hacer el voto haya fijado libremente un plazo.

Los votos «reales» pesan sobre la propiedad del que los emite. Si no puede cumplirlos mientras vive, su heredero carga con la responsabilidad [59]. Pero antes de cumplir un voto se han de cumplir los deberes de justicia o de piedad. Nuestro Señor condenó muy severamente la explicación de los rabinos que declaraban libre de las obligaciones de piedad filial a quien consagraba sus haberes a Dios y pronunciaba sobre ellos el «*corbán*» (Mc 7, 11). El voto está sujeto a las mismas reglas que la ley; por consiguiente, también a las mismas reglas de prudencia; el voto es una «ley» que el individuo se impone a sí mismo, con la aprobación de la Iglesia [60].

57. ST II-II, q. 88 a. 6.
58. W. DOYLE, *Ordensberuf,* Einsiedeln 1936, pág. 34.
59. CIC, can. 1310.

5. *Cesación de los votos*

La obligación de un voto puede terminar con un cambio de circunstancias, ora porque éstas hacen moralmente imposible su cumplimiento, ora porque muestran que la obra no era «mejor» que su contraria. Cuando el cumplimiento de un voto, en vez de favorecer el adelanto en la perfección, lo retarda claramente, sería incluso ilícito.

Tratándose, sin embargo, de *votos públicos* (votos religiosos, celibato de los subdiáconos), el pronunciar dicha cesación no toca al individuo, sino *a la Iglesia,* pues no se trata únicamente del bien particular. Por otra parte, no es de suponer que, a quien se lo pida con humildad y espíritu de penitencia, le negará Dios la gracia de poder proseguir sin tropiezos el iniciado camino de los consejos evangélicos. Con todo, no faltan casos en que ciertas disposiciones morbosas aconsejan, a juicio de la misma Iglesia, solicitar la dispensa.

El que, por culpa propia (por ejemplo, dejando pasar el tiempo oportuno), se puso en la imposibilidad de cumplir algún voto, o de cumplirlo enteramente, está obligado, en virtud del mismo voto, *a hacer por ello penitencia.*

Esto lo enseña enérgicamente santo TOMÁS: «Quien, por su propia culpa, se ha puesto en la imposibilidad de cumplir un voto, está también obligado a hacer penitencia por la culpa cometida. Así, la mujer que ha hecho voto de virginidad, si viene a perderla, no sólo debe guardar lo que aún puede, o sea la continencia perpetua, sino que debe hacer penitencia por aquello que, siendo objeto del voto, perdió con el pecado» [61]. Este principio ha de aplicarse también a quien por propia culpa tuvo que ser dispensado de sus votos religiosos.

Pero la obligación de los votos puede cesar, no sólo por el cambio de circunstancias, sino también *por un acto de autoridad,* ora irritando, ora dispensando o conmutando los votos [62].

60. Cf. DAMEN, *Theol. mor.* I, n.° 486.
61. ST II-II, q. 88 a. 3 ad 2.
62. Cf. CIC, can. 1307-1315.

a) Anulación *de votos*

«Quien ejerce legítimamente potestad dominativa sobre la *voluntad* de quien emitió un voto —los padres sobre sus hijos menores, los superiores religiosos conforme a las reglas, sobre sus súbditos— puede anular válidamente dicho voto, y si hay causa justa también lícitamente, de tal manera que la obligación del voto no revive de ningún modo en lo futuro»[63]. Naturalmente que dicho poder sólo se extiende hasta donde alcanza el poder para dominar *legítimamente* sobre la *voluntad* del súbdito. Abstracción hecha del derecho positivo de la Iglesia, vale esto, por ejemplo, respecto del derecho que tienen los padres para gobernar a sus hijos antes de los siete años (y aun después, hasta la pubertad) en cuanto respecta a sus decisiones religiosas y morales que revistiesen el carácter de votos.

Mas no es posible interpretar el canon que acabamos de citar como si diera a todos los que gozan de potestad dominativa —que no es lo mismo que simple autoridad doméstica— el poder de anular *directamente* todos los votos de sus subordinados. En todo caso, no poseen este derecho ni los esposos respecto de sus esposas, ni los padres respecto de sus hijos llegados a una mayoría de edad espiritual; por lo menos no lo tienen por naturaleza. En santo TOMÁS encontramos la más tajante posición a este respecto[64]. Él establece el principio general de que los superiores pueden declarar nulos los votos de sus subordinados «cuando recaen sobre cosas que dependen del poder ajeno»[65]. «Llegado el hombre a la pubertad, si es de condición libre, puede disponer de sí mismo y de cuanto concierne a su persona; por ejemplo, puede obligarse por voto a entrar en religión o a contraer matrimonio. En cuanto a la economía doméstica, no tiene poder ninguno; por lo mismo, no puede hacer voto válido en lo que a esto se refiere, sin el consentimiento de su padre»[66]. «Nadie puede prometer nada de manera que quede firmemente obligado respecto de cosas que dependen del poder de otro»[67].

Estos claros principios de santo TOMÁS no dan ningún asidero a la opinión de quienes sostienen que el marido puede anular cualquier voto de su mujer hecho durante el matrimonio[68]. Tal opinión no se funda en principios teológicos sino en una concepción absolutista, exageradamente patriarcal y hoy ya superada, de la sociedad conyugal. En la vida de la esposa hay campos del todo sustraídos a la autoridad del marido. Sólo en los asuntos que miran a la vida conyugal y en general a la vida en común, tiene el esposo el poder para anular aquellos votos de su consorte que lesionasen sus propios derechos. Lo propio se aplica a los padres respecto de sus hijos ya llegados al completo desarrollo espiritual. Así sería enteramente válido el voto de un joven de 18 años que hubiese prometido incondicionalmente entrar en una orden de votos solemnes, o que se hubiese comprometido a observar perfecta y perpetua castidad, y esto aun sin haber obtenido para ello el consentimiento de

63. CIC, can. 1312, § 1. 64. ST II-II, q. 88 a. 8.
65. L. c. ad 1. 66. L. c. ad 2.
67. L. c. corpus.
68. Cf. DAMEN, *Theol. mor.* I, n.° 492.

sus padres. Y la dispensa de tal voto está reservada a la Santa Sede[69]. No se puede, pues, sostener que los padres o tutores tienen el derecho de invalidar cualquier voto hecho por un subordinado suyo menor de edad, pero ya púber; por lo menos no pueden hacerlo si dicho voto no lesiona el orden y la administración doméstica[70].

El pasaje de Números 30, 2-17 no prueba de ningún modo que el esposo o los padres puedan anular un voto que recaiga sobre actos puramente internos, sin contar que allí se trata de una legislación positiva que, parcialmente por lo menos, sólo mira al pueblo de Israel. El sagrado texto niega claramente al esposo y al padre de familia el derecho de anular posteriormente un voto de sus subordinados que hubiera sido ya reconocido tácita o expresamente. No se comprende por qué en la nueva alianza los superiores y padres de familia podrían tener el poder de anular «legítimamente» los votos que ellos mismos hubieran legalmente aprobado[71]. Números 30, 16 dice terminantemente que el superior, con semejante manera de obrar, «*lleva sobre sí la iniquidad*».

Estamos de acuerdo en afirmar que en tales casos el súbdito debe someterse, si se trata de asuntos que afectan al orden y administración doméstica, pero esto no implica que el jefe haya obrado «legítimamente»; al contrario, no tiene autoridad para ello. El voto queda suspendido por esa desaprobación, que en sí es injusta, pero no queda extinguido. Dios no quiere que, a causa del voto, el súbdito perturbe la paz del hogar, pero el esposo, el padre o el superior que *arbitrariamente* impide cumplir el voto antes ratificado, lleva sobre sí el peso de la obligación; «lleva la iniquidad». Claro está que es muy diferente el caso de una desaprobación subsiguiente porque se ha reflexionado mejor o las circunstancias han cambiado y han puesto de manifiesto que el voto era más bien perjudicial para el mismo interesado, para la familia o para otros. En tal caso, el voto, ratificado antes bajo otras condiciones, no puede decirse que sea ya «lo más agradable a Dios».

b) Dispensa de votos

Preciso es tener presente que el poder de dispensar que tiene la Iglesia es un *poder vicario*. Quien recibe los votos y actúa, por tanto, como legislador, no es en último término la Iglesia, sino Dios mismo.

Por eso *toda dispensa que no se apoye en motivos justos es no sólo ilícita, sino también inválida.* Y esto vale aun para las dispensas concedidas por el sumo pontífice.

69. CIC, can. 1309.
70. No queremos, sin embargo, negar toda verosimilitud a la opinión de algunos canonistas que, conforme al código de derecho canónico, afirman que la Iglesia reconoce un derecho positivo a los padres de familia para dejar sin valor los votos de sus hijos; sobre todo si se trata de padres concienzudos que pueden juzgar mejor si sus hijos emitieron el voto con perfecto conocimiento de sus fuerzas y del alcance de lo prometido. Cf. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iuris Canonici*, 6.ª ed., n.° 643.
71. DAMEN, *Theol. mor.* I, n.° 493.

Motivos justos para una dispensa son: el mayor bien espiritual del interesado (por ejemplo, para librarlo de ansiedades, escrúpulos u obsesiones o del peligro inmediato de violar el voto a causa de debilidad física o moral), la falta de examen y reflexión al hacer el voto, y finalmente *el bien de la Iglesia*.

Cuando se trata de la dispensa de los votos religiosos sucede a menudo que el religioso que la pide no tiene personalmente motivos justos de dispensa, pero sí los tiene la Iglesia, que ha de atender a su propio bien y al de la comunidad. Tal es el caso de *un religioso que ha perdido totalmente el fervor*, es un eterno descontento, siembra el malestar, y es un motivo de escándalo dentro y fuera del convento. Por su parte, él no tendría motivo para pedir dispensa, sino para entregarse a la oración y penitencia con el fin de recobrar el fervor perdido. Pero si en lugar de esto, vuelve a recoger sus ofrendas —sus votos—, solemnemente depositadas sobre el altar de la religión, pidiendo a Dios y a la Iglesia una dispensa tan villanamente motivada, es indudable que *peca contra sus votos*. Los superiores eclesiásticos, por su parte, considerando el bien de la Orden y su buena reputación, podrán conceder la dispensa, o mejor deberán ofrecerla y darla, si no es posible esperar ningún cambio en sus disposiciones.

Es evidente que los superiores, antes de concederla, han de hacer todo lo humanamente posible para conseguir ese cambio interior. Pero no habiendo ya esperanzas, pueden suponer que a Dios ya no le agradan unos votos que, a lo sumo, se observan por el temor al castigo, o por coacción moral.

El que ha sido dispensado o despedido por propia culpa, *queda realmente desligado de sus votos religiosos*, puesto que ha quedado separado del estado religioso, para cuya pertenencia los había emitido precisamente [72]. Pero no queda excusado del pecado de infidelidad, ni mucho menos de la obligación de expiar la negativa a Dios inferida. Ahora el cumplimiento de sus votos se ha hecho imposible, pero la virtud de religión lo obliga, en cambio, a una penitencia perpetua, como debía ser perpetuo el servicio a que se había comprometido [73]. Su penitencia debe estar en relación con la importancia de los votos emitidos y no cumplidos.

72. El que ha sido despedido de una orden de votos solemnes no queda, por lo general, dispensado; si se corrige volverá a ser recibido. En fuerza de sus votos, está obligado a trabajar para mejorar, para alcanzar su readmisión.
73. Cf. ST II-II, q. 88 a. 3 ad 2.

La penitencia es particularmente necesaria para el sacerdote que, habiendo sido infiel a sus sagrados compromisos, desea ser reintegrado al servicio religioso del altar, a la administración de los sacramentos y a la predicación de la divina palabra. Al no existir tal disposición, es mejor para él y para la Iglesia que renuncie al divino servicio. Huelga decir que el caso es distinto cuando hay motivos legítimos de dispensa.

Cuando se trata de votos *no* reservados, el ordinario del lugar puede dispensar a todos sus súbditos, el superior de una comunidad exenta a todos cuantos están bajo su jurisdicción aun en sentido amplio [74], pero con tal que la dispensa no lesione los derechos de un tercero [75]. Igual poder tienen para dispensar de las promesas, aun juradas [76]. Los confesores regulares tienen poder para dispensar a todos los fieles, aun fuera de confesión: su poder es como el del obispo sobre sus súbditos.

Todos los votos emitidos antes de la profesión religiosa quedan por derecho suspendidos para el tiempo en que el profeso permanezca en el estado religioso. Esta dispensa jurídica descansa en la presunción de que los votos religiosos encierran todos los demás en forma eminente, o de que los demás votos, junto con los de la vida religiosa, constituirían un fardo demasiado pesado, o perturbarían la vida religiosa.

La dispensa de los votos religiosos está reservada a quienes designa el derecho general o particular; generalmente es la Santa Sede o el superior general del Instituto religioso.

Está reservada a la Santa Sede la dispensa del voto de entrar en una Orden en que se hace profesión solemne, y el de guardar castidad perpetua y perfecta, con tal que dichos votos hayan sido emitidos sin condición y después de cumplidos los 18 años de edad [77]. Cuando falta alguna de las condiciones enumeradas en la ley, o cuando hay duda, el voto ha de considerarse como no reservado.

La buena obra prometida por un voto privado y no reservado puede ser cambiada por otra igual o mejor por el mismo que emitió el voto. Pero conmutarla en otra de menor mérito sólo puede hacerlo quien tiene el poder de dispensar [78]. En realidad, hay entonces una dispensa parcial. Cuando los motivos no son suficientes para una dispensa total, sino parcial, no se ha de dispensar simplemente de todo, sino que se ha de conmutar. Al tratar de conmutar un voto se ha de considerar lo que es más provechoso para el interesado.

Advertencias prácticas para el confesor: a los escrupulosos deben prohibirse toda clase de votos. No se les ha de aconsejar la entrada en religión, si no hay esperanza de que curen antes de la escrupulosidad. Al dar con penitentes que, perseguidos por ideas obsesivas, hacen votos continuamente, o por lo menos se figuran haberlos hecho, debe explicarles con toda claridad que todos sus votos son nulos. No autorice jamás a gente joven, a no ser que ofrezcan garantías especiales, el emitir el voto perpetuo de castidad o de virginidad sin una larga prueba. Y si los padres, por justos motivos, protestan contra él, el confesor no debe llevarles la contraria.

74. Conforme al canon 514, § 1.
75. CIC, can. 1313.
76. CIC, can. 1320.
77. CIC, can. 1309. Cuando no es posible dirigirse a la Santa Sede, cf. can 81.
78. CIC, can. 1314.

Pío xii, Alocución de 8-12-1950, AAS 43 (1951) 26-36.
P. Séjourné, *Voeu*, en *Dict. Théol. C. de Vacant* 15, 3182-3224.
A. I. Mennessier, *Dévotion à Dieu et voeux de religion*, «La Vie Spirituelle», Supplément 49 (1936) 277-301.
C. Kirchberg, *De voti natura, obligatione*, Munster 1897.
E. M. Heufelder O. S. B., *Die evangelischen Räte*, Viena 1953.
D. Thalhammer, S. I., *Jenseitige Menschen. Eine Sinndeutung des Ordenstandes*, Friburgo de Brisgovia 1953.
E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington 1950.
Auxentius a Rotterdam O. F. M., *De obligatione canonica religiosorum tendendi ad perfectionem*, «Commentarium pro relig.» 31 (1952) 250-275.
J. van Gansewinkel, *Die Grundlage für den Rat des Gehorsams in den Evangelien*, Mödling junto a Viena 1937.
C. Snoeck, *De idee der gehoorzaamheid in het Nieuwe Testament*, Nimega 1952.
J. Gribomont O. S. B., *Obéissance et évangile selon saint Basile le Grand*, «Vie Spir.», Supplément 21 (1952) 192-215.
P. Philippe O. P., *La portée du voeu d'obéissance*, «Vie Spir.» 86 (1952) 509-524.
H. Holstein, *Le mystère de l'obéissance*, «Études» 278 (1953) 145-157.
A. Schmitt S. I., *Väterliche Gewalt und Gelübde Minderjähriger*, «Zeitschr. f. Kath. Theologie» 60 (1936) 244-248.
J. Zürcher, *Die Gelübde im Ordensleben* I, *Der Gehorsam*, Einsiedeln 1956.
Acta et documenta Congressus generalis de statibus perfectionis, 4 vol., Roma 1950.
L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout 1952.
P. Y. Emery, *Le voeu, sacrifice d'action de grâce*, en «Verbum caro» n.° 68 (1963) 443-472.
I. Baumer, *Die Bedeutung des «Ex voto»*, en «Orientierung» 29 (1965) 194-196.

IV. El día del Señor

Por su sacerdocio, debe el hombre convertir toda su vida, los días de trabajo como los de descanso, la vida privada como la pública, en servicio divino, en acto de religión. Éste es un deber nunca realizado a la plena perfección. El estado en que sí se realizará está aún por venir. «La nueva Jerusalén» que aquí edificamos ahora, pero que sólo podrá ser perfecta cuando baje del cielo, será la «santa ciudad de Dios», en la que ya no será necesario ningún templo, porque «el Dios omnipotente y el Cordero será su templo». «La ciudad no ha menester de sol ni de luna que la iluminen. Su lumbrera es el Cordero» (Apoc 21, 22s). Será el estado de la perfección en que el eterno servicio del templo, la eterna adoración, la pompa impecable del amor lo llenará todo. «Allí no hay noche»

(Apoc 21, 26; 22, 4). Allá no hay quien cometa mentira ni crimen, ni quien pronuncie maldición (Apoc 21, 27; 22, 3).

Pero ahora, mientras vivimos en el tiempo, sí existe lo profano y lo contaminado por el pecado. Aun el cristiano está en continuo peligro de sumergirse en lo profano —o sea, en lo que no se ordena al culto, en lo que no está animado por la virtud de religión— y en lo pecaminoso. Por eso en el ritmo de su existencia deben girar también horas y días santos. *El cristiano tiene que hacer de todas sus obras y trabajos un ejercicio de religión; pero este ideal será del todo irrealizable si no hay tiempos sagrados y santas festividades y días de descanso cultual que encuadren y penetren esa existencia.*

En su estado actual, mucho le falta al mundo para ser «santo», para estar totalmente orientado a la gloria de Dios, la cual, sin embargo, constituye su último fin. Hay que empezar por introducirlo en el culto divino, estableciendo los *lugares sagrados* (casas de Dios), que no han de considerarse solamente como «santos retiros», sino, sobre todo, como puntos de convergencia o de partida, o como puertas por las que se irrumpe a la conquista del mundo para gloria de Dios. Cuando las viviendas y cortijos, los pueblos y las ciudades no se agrupan en torno a la casa de Dios y no se han integrado en la parroquia, carecen de un punto de gravedad santo, y giran en torno a lo profano. Apuntando al cielo, las torres asocian las viviendas que a su sombra se cobijan al *sursum corda* de la divina alabanza.

Dios abraza el *tiempo* en su totalidad, desde el momento en que principió su continua sucesión y desde que Cristo apareció en la «plenitud de los tiempos». Todas las épocas de la historia han de orientarse hacia «el fin de los tiempos», cuando volverá Cristo a recoger todo lo que en el tiempo ha fijado sus ojos en Él. La finalidad del *domingo y el año eclesiástico* no es otra que la de transformar todos los tiempos desde el punto de vista de estas verdades angulares, introduciendo en ellos la levadura sagrada. Aquí tratamos el día del Señor ante todo como la continuación del *misterio pascual*, la vía dolorosa recorrida por el Señor hasta su resurrección. En la medida en que este misterio se nos haga realidad domingo tras domingo, nuestra existencia estará presidida por la *gozosa expectación del nuevo advenimiento de Cristo.*

El punto central de todos los lugares es *el Gólgota con su cruz, y el altar*, donde el Gólgota se reactualiza; *y la cumbre de la religión y de la santificación del mundo es el sacrificio de la*

cruz y su perpetua renovación en la santa misa. Es de aquí de donde irradia toda santidad sobre los tiempos y sobre la sociedad, es aquí donde pueden asociarse al canto de adoración a Dios. Los santos sacramentos y los sacramentales de la Iglesia, como también los usos sagrados que son como la continuación de aquéllos, son irradiaciones del sacrificio de la cruz —y de la misa— que llevan por el camino de la santificación a cada hombre, a cada sociedad, y aun a cada criatura.

El domingo, con la celebración y audición de la santa misa es, ante todo, la inmersión del cristiano, *con todos sus padecimientos y trabajos,* en la pasión y muerte de Cristo, es asimismo el descanso de todo trabajo, en la gloria de Cristo, de la que participamos ya y que se debe mostrar en nosotros también en compensación de nuestras labores y sufrimientos.

1. *Origen y sentido del día del Señor*

El domingo cristiano es algo esencialmente distinto del sábado judío, aunque en él se perfeccione todo lo que el sábado anunciaba. El domingo no es, en primera línea un día de descanso, aunque nos libere en medida aún mayor que el sábado de todo «trabajo servil», es decir, del pecado y de la peligrosa implicación en lo terreno, y venga a ofrecernos un anticipo de la eterna participación en el venturoso descanso del Señor, participación que podemos esperar con plena confianza. Lo que hace del domingo el día del Señor es la *eucaristía,* la presencia entre nosotros del resucitado en la conmemoración de su muerte. El domingo, el «día después del sábado», ha quedado marcado para siempre por la resurrección de Cristo (Mc 16, 9; Mt 28, 1).

Desde el tiempo de los apóstoles los cristianos se reunían «el primer día de la semana», «para la fracción del pan» (Act 20, 7) y para celebrar el día en la comunión de caridad, en el banquete del amor (cf. 1 Cor 16, 2). La conmemoración de la muerte del Señor la celebraban ya las primeras comunidades cristianas, no el jueves, o sea el día señalado por la institución de la eucaristía, sino el domingo, «el día del Señor»; pues en la celebración eucarística de su muerte el resucitado está entre nosotros, «hasta que Él venga» (1 Cor 11, 26). La eucaristía es «el banquete del Señor» (1 Cor 11, 20). Cuando san Pablo dice «Señor», se refiere siempre al que resplandece en la gloria de su resurrección y está sentado a la diestra del Padre.

¿No es natural que los apóstoles, recordando que el Señor después de su resurrección se manifestó «a nosotros, que comimos y bebimos con Él» (Act 10, 41; cf. 1, 4; Mc 16, 14; Lc 24, 42), celebraran el misterio

pascual de la muerte y de la resurrección en el primer día de la semana»? El evangelista san Juan destaca expresamente que Jesús se apareció a los apóstoles el día de la resurrección, «el primer día de la semana» (Ioh 20, 19). Una semana más tarde (Ioh 20, 26) se les volvió a aparecer en aquel mismo día, en presencia también de Tomás. *Diríase, pues, que el propio Jesús ha fijado, o al menos insinuado, el ritmo de su reaparición dominical para la celebración de su resurrección.*

El Espíritu Santo descendió también en domingo. Entonces se cumplió la promesa del jueves santo. «No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros... Vosotros me veréis... El Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo» (Ioh 14, 18-26). Aquel domingo de pentecostés comprendieron los apóstoles, como nunca lo habían comprendido, lo que la resurrección del Señor significaba para el mundo, y cómo Él, en el tiempo que mediará hasta su retorno, está presente entre nosotros. Entonces se acordaron de las palabras que el Señor había dicho al hacerles la promesa de la eucaristía: «¿Pues qué sería si vierais al Hijo del Hombre subir allí donde estaba antes? El espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada» (Ioh 6, 62s).

Por el tiempo en que san Juan escribía el Apocalipsis, la celebración del «día del Señor» estaba ya definitivamente implantada. Dice san Juan: «Fui arrebatado en espíritu el día del Señor» (Apoc 1, 10). Apareciósele el resucitado en todo el esplendor de su gloria y le dijo: «No temas, yo soy el primero y el último, el viviente, que fui muerto y ahora vivo por los siglos de los siglos» (Apoc 1, 18). Esta aparición viene a ser como una confirmación de la elección del domingo hecha por los apóstoles. El domingo quedará para siempre como el día en que se celebra con el resucitado su inmolación y su victoria, «hasta que vuelva», y en el que invocamos con anhelo: ¡Ven, Señor Jesús! (1 Cor 16, 22; Apoc 22, 20).

En la Iglesia primitiva aparecía muy claramente destacado el carácter que tiene el domingo de ser el día de la resurrección. TERTULIANO le llama simplemente «el día de la resurrección del Señor»[79]. Los padres griegos usan este mismo término, «día de la resurrección» *(anastasimos),* para designar tanto la pascua como el domingo. San JERÓNIMO dice, siguiendo una tradición que no fue interrumpida desde el tiempo apostólico: «Todos los días fueron creados por el Señor, pero los demás días pueden pertenecer a los judíos, a los herejes y hasta a los gentiles. Nuestro día es el domingo, *el día de la resurrección.* Se le llama día del Señor, porque en este día el Señor volvió triunfante»[80]. Análogamente dice SAN AGUSTÍN: «El día del Señor no fue revelado a los judíos, sino a los cristianos, por medio de la resurrección de Cristo. Por esto lo celebramos»[81].

Siendo, de suyo, el domingo una celebración de la resurrección de Cristo y de nuestra participación en ella a través del bautismo, su rasgo característico y fundamental es la *alegría.* «Pasamos en alegría al día octavo, aquel en que resucitó el Señor»[82]. «Peca quien en este día está

79. TERTULIANO, *De oratione* 23, PL 1, 1191.
80. SAN JERÓNIMO, *De die dom. paschae,* Analecta Mared. III, pág. 418.
81. SAN AGUSTÍN, *Epist. ad Ianuarium,* PL 33, 215.
82. *Carta de Bernabé* 15, 9.

triste»[83]. Para subrayar el carácter gozoso del domingo, la antigua Iglesia había prohibido que en este día los fieles se arrodillaran en sus oraciones. «Celebramos el día del Señor como un día de alegría, pues en este día resucitó Cristo; y así se nos ha enseñado que este día no debemos arrodillarnos»[84].

Aunque la designación usual del domingo en los padres griegos era «día de la resurrección» o «día del Señor», y aunque los padres de la Iglesia latina usaban normalmente esta última denominación, *dominica dies*, que es la que se ha perpetuado en las lenguas romances, también se encuentra a veces en los padres el nombre, corriente entre los paganos, de «día del Sol» (de donde viene el nombre que se le da en las lenguas germánicas, *Sonntag, sunday*, etc.), para asociar con él el recuerdo de la resurrección. Así dice, por ejemplo, MÁXIMO DE TURÍN: «El domingo merece respeto y celebración; pues en este día nuestro Redentor se remontó brillando como el sol en el resplandor de la resurrección, después de haber ahuyentado las tinieblas del infierno. De ahí que entre los hijos de este mundo dicho día lleve el nombre de día del sol; pues lo ilumina Cristo, el resucitado, el sol de la justicia»[85].

SANTO TOMÁS resume en breves palabras la tradición: «La Iglesia ha señalado este día; pues quería que conserváramos fielmente el recuerdo de la resurrección de Cristo, a la cual debemos conformar nuestra vida»[86].

Los cristianos no celebran el domingo como una simple conmemoración de un suceso pasado. Para ellos la resurrección es, en la celebración común de la misa, un *acontecimiento salvífico presente*. En la misa, donde muy especialmente nos percatamos de la unidad del cuerpo de Cristo, el resucitado está entre nosotros. Cristo no sólo ha glorificado en la resurrección su cuerpo que sacrificó por nuestra causa, sino que ha aceptado a la Iglesia como cuerpo suyo, y como a tal la conduce a la grande y solemne asamblea de la Jerusalén celeste. La Iglesia glorifica a Cristo en su día, sobre todo, *dando testimonio de su unidad*. Ya los Hechos de los Apóstoles dicen (20, 6) que en el primer día de la semana los cristianos se *reunían* para la fracción del pan. Los padres de la Iglesia, empezando por SAN IGNACIO, el discípulo del apóstol san Juan, no se cansaban de exhortar a los fieles a la unidad y a reunirse regularmente. La *Didakhé* ordena: «Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro»[87]. La *Didascalia* da gran relieve a este precepto: «Ordena y exhorta al pueblo a que se reúna fielmente, para que nadie menoscabe la unidad de la Iglesia, para que nadie se abstenga y prive así al cuerpo de Cristo de uno de sus miembros»[88]. Por la renuncia al pecado y por la unidad y comunión en la celebración de la muerte de Cristo participamos en el gozo del resucitado y esperamos confiadamente en la resurrección de los muertos y en la vida del siglo futuro (Credo).

Junto a la gozosa celebración de la resurrección de Cristo y junto al

83. *Didascalia* 21.
84. PEDRO DE ALEJANDRÍA, *Epist. canonica*, PG 18, 508.
85. MÁXIMO DE TURÍN, *Homilia prima Pentecost.*, PL 57, 371.
86. SANTO TOMÁS DE AQUINO, III *Sent.* d. 37 q. 1 a. 5 sol. 3 ad 3.
87. *Didakhé* 14, 1.
88. *Didascalia* 13.

misterio de la unidad y caridad expresado en la reunión festiva, la tradición destaca una y otra vez la *orientación escatológica del domingo*. En este sentido es típica la conocida frase de san AGUSTÍN: «La séptima edad es nuestro sábado, que no conoce noche sino el día del Señor, este eterno octavo día, santificado por la resurrección de Cristo y anticipo del eterno descanso del espíritu y del cuerpo. Allí seremos libres y amaremos y entonaremos nuestros cánticos de amor. Éste es el fin sin fin. Pues, ¿qué otra cosa es nuestra meta y fin, sino alcanzar el reino que no conoce fin?»[89].

2. *Santificación de la vida entera por el sacrificio de Cristo y de la Iglesia*

a) Significación del sacrificio de la cruz para la vida cristiana

El sacrificio es la más perfecta expresión de la virtud de religión, la más válida expresión del reconocimiento y la adoración de Dios como a supremo señor y creador. El hombre que, con plena conciencia del sentido de su acto, ofrece su sacrificio, descubre, como en un relámpago, el último sentido de su vida, que no es sino la adoración de Dios, la entrega de todo cuanto tiene, de cuanto hace y de cuanto es para glorificación de aquel que todo se lo dio.

El acto visible de la ofrenda tiene sentido y valor por cuanto *expresa los sentimientos interiores de donación e inmolación de la persona misma*.

En todos los pueblos primitivos existió originariamente la costumbre de ofrecer las primicias en sacrificio. Esta ofrenda de los primeros y mejores dones de Dios expresaba que tanto aquello que se ofrecía como todo lo demás era don suyo, y que, por lo mismo, todo se le debía devolver, ya en forma de sacrificio, ya en forma de agradecimiento. El don con que la criatura debía corresponder, tenía que ser la adoración y el amor.

Además, en los sacrificios de todos los pueblos, pero en especial en los pueblos israelitas, *late el pensamiento de la reparación*. El hombre que gime bajo el peso del pecado reconoce que, por su culpabilidad, sería merecedor de la misma muerte, de la que sólo se ve libre porque Dios, en atención a su sacrificio, a la humilde confesión de su falta y al deseo de reparar, lo mira con piedad y le otorga su perdón. Éste era el sentido de la

89. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 22, cap. 30, 5, PL 41, 804.

ofrenda total de las víctimas, que entre los paganos podían ser incluso humanas.

Todos los sentimientos y deseos que impulsaban a los pueblos a ofrecer sacrificios, han encontrado su perfecta realización *en el sacrificio que Cristo ofreció de sí mismo en la cruz*. En él se apuran divinamente todas las posibilidades religiosas y morales de la criatura, en fuerza y razón de la divina «*agape*», de la divina caridad, porque «*tanto amó Dios al mundo que fue hasta entregar a su Unigénito*» (Ioh 3, 16). Aquí se ofrece al Padre celestial, por parte de la creación, el don más sublime del amor de Dios, la divina «*agape*» en la persona de su Hijo amadísimo. Ofrécese Cristo a sí mismo en representación de toda la humanidad, para presentar a Dios uno y trino el himno de la adoración agradecida, la condigna satisfacción por todos los pecados y la súplica más grata y poderosa en demanda de los dones sobrenaturales para la salvación del género humano y para que éste pueda nuevamente elevar un himno grato a su Creador y Padre.

Por el sacrificio de la cruz, Cristo ofrece y manda al mismo tiempo el amor ilimitado a Dios y al prójimo, aunque sea el último de los pecadores. En el sacrificio de Cristo en la cruz se muestra el amor nuevo, que es al mismo tiempo *una manifestación del amor soberano de Dios y una respuesta del hombre*. Aquí la «nueva ley» del amor ilimitado, al mismo tiempo que hace añicos la ley de la justicia meramente humana, establece la divina justicia por un acto de inaudita misericordia, de obediencia y de amor desbordante. El sacrificio de la cruz es el punto culminante de la vida de Cristo, porque es entonces cuando por amor y obediencia ofrece el sacrificio de su vida para gloria de Dios y salvación de sus hermanos.

> Por este sacrificio se ofrece al hombre la posibilidad más radical de seguir a Cristo, pues por él queda redimido del estado de enemistad con Dios y galardonado con la filiación adoptiva, por él se le ofrece la fuerza del amor, que conquista todo corazón sensible, en él se le ofrece el ejemplo más elocuente del Maestro divino. En él está la fuente profunda que da al seguimiento de Cristo su ser, su fuerza y su valor.

El sacrificio de Cristo *nos enseña* cuáles son los sentimientos propios de su imitación y el camino que ha de seguirse: la vida

cristiana *consiste en seguir al Crucificado*, en seguirlo con el trabajo, el sufrimiento y la humillación. «Quien quiera ser mi discípulo, abrace su cruz y sígame» (Mt 16, 24; cf. 10, 38). En el centro de la moralidad cristiana hay que colocar la seria y definitiva amistad con la cruz, en compañía de Cristo. Pero si la vida cristiana hunde sus raíces en el sacrificio de la cruz, *es para florecer con el esplendor y dignidad sacerdotales:* porque al incorporarnos al Crucificado, nos incorporamos asimismo a su sacerdocio, cuyo acto más solemne fue el sacrificio de la cruz. El requisito para seguir por el *camino sacerdotal que lleva al Crucificado* es inyectarse, por el santo bautismo, la grandeza y las energías y virtualidades de su sacerdocio. El bautizado, al abrazar resueltamente su cruz cotidiana, tiene que compenetrarse de los sentimientos de sacrificio que agitaban el corazón del sumo sacerdote, Jesucristo, para poder realizar la misión sacerdotal que se desprende de su semejanza con Él (gracias especialmente al carácter que imprime el bautismo, la confirmación y el orden).

Quien participa del sacrificio de la cruz, *renuncia radicalmente al pecado*. Cristo murió para el pecado de una vez por todas; asimismo, quienes, por el bautismo, se asocian a esta gran realidad para tener nueva vida, tienen que decirle un «no» rotundo y definitivo al pecado (Rom 6). Así como Cristo, en maravillosa solidaridad, tomó sobre sí todas nuestras cargas para conducirnos a la patria a gozar de la beatificante comunión de amor con Dios, así sus verdaderos discípulos, en virtud de la ley del Espíritu que nos da participación en la vida y carácter de Cristo, quiebran las cadenas del egoísmo y de la solidaridad de la perdición (Rom 8, 2), declarando al pecado una guerra solidaria en sus corazones y en el mundo ambiente.

Pero el seguimiento de Cristo, considerado a la luz del sacrificio de la cruz, se revela también como disposición a *reparar* no sólo los propios pecados, sino aun los de los demás, llevando por ellos la cruz cotidiana (cf. Col 1, 24). Ante el sacrificio de la cruz comprende el cristiano la tremenda gravedad del pecado y el imperio que ejerce sobre el mundo, y ve que sólo puede superarse muriendo con Cristo.

Seguir a Cristo y participar de su sacerdocio es sumergirse en el río de la divina justicia y en el torrente del divino amor *(agape)*, para entregarse a la reparación y crecer continuamente en un amor que fructifique.

> El seguimiento de Cristo es un camino sacerdotal, un camino de la cruz, un camino de amor; pues el Maestro es el sumo sacerdote que oficia desde la cruz, es el amor crucificado.

Incorporarse cultualmente en Cristo significa ser sacerdote y víctima con Cristo, sumo sacerdote y cordero sacrificado, significa disponerse a sacrificarse como Cristo y a dejarse inmolar en testimonio de divina caridad por sus hermanos.

Siendo, pues, el sacrificio de la cruz el punto culminante de la vida de Cristo y la fuente profunda de donde brota la gracia para seguirlo, preciso es contemplar y organizar la vida cristiana toda entera en conformidad con él. Cristo dio comienzo a su vida con este introito al sacrificio de la cruz: «Me has preparado un cuerpo... Heme aquí que vengo, para hacer, oh Dios, tu voluntad» (Hebr 10, 5-9). El último aliento de su vida fue para hacer oblación de sí mismo. La vida del discípulo debe orientarse, pues, como la del Maestro: hacia la muerte, en constante disposición a sacrificarse a sí mismo, para vivir sólo para Dios y para sus hermanos.

Si se comprende y se vive la moralidad cristiana en conformidad con el sacrificio de Cristo, *no será una moralidad de autoperfección, sino de autodonación,* un culto a Dios, una glorificación de Dios. En el lenguaje simbólico del oferente nada hay que sepa a frío utilitarismo; todo allí se eleva hacia Dios, todo es entrega de sí mismo, todo se postra en adoración y alabanza. Las mismas súplicas que acompañan el sacrificio expresan el anhelo de una vida santa, sostenida por el poder de Dios, vivida para gloria de Dios en unión con el resucitado.

El sacrificio de su vida para gloria del Padre fue el camino que condujo a Cristo a la cumbre de su gloria; el cristiano no ha de buscar otro camino que el de la abnegación y la entrega; el cristiano vive con la mirada puesta en la muerte, pero sostenido por la radiante seguridad que da la esperanza, fundada en la muerte y resurrección de Cristo.

b) Actualidad del sacrificio de la cruz en la misa, y el seguimiento de Cristo

El divino sacrificio de la cruz es no sólo el ejemplo que dicta las obligaciones del verdadero cristiano, sino también el hontanar

de donde brota la fuerza para seguir a Cristo. Esa fuerza mana incesantemente de la santa misa y de los sacramentos. Son éstos como otros tantos focos luminosos que dan calor a la moralidad cristiana y puntos de convergencia de la misma. La santa misa es la fuente perenne de la asimilación a Cristo. Sólo por su eficacia y por la participación viviente en su drama, penetra íntimamente el cristiano en la vida, muerte y resurrección de Cristo.

En el domingo, la celebración del misterio pascual del amor de Cristo, que se sacrifica y triunfa, nos revela en forma singular nuestra *situación de itinerantes.* Nuestra mirada alcanza desde el día de pascua hasta el retorno de Cristo, pero siempre pasando por la «conmemoración» de la muerte de Cristo. Nuestro culto consiste en la ofrenda del viernes santo y en el júbilo del domingo de pascua. De las fuerzas que este culto encierra sacamos nosotros nuestra prontitud al sacrificio y la confianza en la victoria de nuestra empresa, que es la de santificar todas las esferas de la vida llevándolas a la glorificación de Dios. Construimos sobre la base del Cristo victorioso, por cuanto entramos en el santuario de su muerte, nos bañamos en la sangre derramada en la cruz y decimos un «sí» adorante a los sacrificios que nos están reservados.

Hemos sido bautizados en la muerte de Cristo, en su resurrección y también para la espera gozosa del gran día del Señor; pero aún no exultamos en la anticipación del venturoso descanso: la resurrección de Cristo, nuestro bautismo, la celebración del domingo son para nosotros comienzo y prenda, si domingo tras domingo «predicamos la muerte del Señor» (1 Cor 11, 26) y en virtud de su muerte y de su resurrección día tras día morimos para el viejo Adán y anunciamos la suprema realeza de Dios y del Cordero.

> El hombre sacramental, en su piedad y en la configuración de su vida, vive por entero de la santa misa y para la santa misa, puesto que ésta constituye el centro de todo sacramento y de toda acción sobrenatural.

La inagotable riqueza de los misterios salvíficos que celebramos en la santa misa, es expuesta ante nuestros ojos en los solemnes misterios del año eclesiástico. Todos los días señalados por Cristo, todas las fiestas de la Iglesia son una celebración del sacrificio de Cristo en la cruz, sacrificio que desemboca en la resurrección y en el gran día del Señor. El santo sacrificio de la misa encierra en sí la plenitud de todas las con-

memoraciones, tanto las dolorosas como las gozosas. Todos los misterios quedan sumidos en el sacrificio que presta Cristo como sumo sacerdote y que empieza con su oración en la encarnación: «He aquí que vengo para hacer tu voluntad» (Hebr 10, 9) y se consuma cuando todo lo entrega al Padre, para que Dios lo sea todo en todo. La significación del sábado veterotestamentario se extendía en un grandioso arco desde la mañana de la creación hasta el bienaventurado descanso en Dios, que al final debe cumplirse y en el sábado tiene su prenda; de un modo análogo, la celebración del sacrificio en cada domingo y siguiendo el ritmo del año eclesiástico, nos introduce de un modo no por misterioso menos real, en el proceso salvador en Cristo y la Iglesia, que ha de terminar con la revelación definitiva.

Pero partiendo del domingo, también el día laborable del cristiano debería llegar a ser más y más un día santo, una *feria.* La santificación del día laborable con la asistencia a la santa misa y la recepción de la eucaristía, es signo de una vida realmente entendida desde el punto de vista de la santificación. Pero, sea o no posible la asistencia a la misa en los días laborables, el domingo y su salvífica celebración del sacrificio debe constituir como el alma de nuestra cotidianidad con todas sus tareas.

Una y otra vez hemos insistido en cómo la nueva ley de la vida en Cristo se expresa de preferencia en los dones de la gracia y en el mandato de los sacramentos. Como sea que todos los sacramentos tienen su fuente en el sacrificio de la cruz y, por tanto, están centrados en torno a la misa, convendrá que, al menos en forma resumida, mostremos cómo por medio de los sacramentos la vida entera del cristiano debe configurarse a partir de este centro.

En la celebración del domingo resuena el júbilo pascual de los bautizados, la esperanza de la cristiandad en la victoria, la esperanza anhelosa de la perfección postrera. Pero es también un gracioso mandato de Dios y el «sí» que la cristiandad da a configurar la vida sobre el patrón de estos salvíficos misterios.

La eucaristía nos muestra la caridad de la víctima que se entrega por nosotros, al tiempo que nos une íntimamente a los sentimientos sacerdotales de Cristo que se inmola por nuestro amor, y nos infunde la voluntad de entregarnos hasta morir con Él y de ponernos a discreción de esa «fuerza transformadora de Cristo», de suerte que por este sacramento se realice la palabra de san Pablo: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2, 20)[90].

Jesucristo estableció el santo sacrificio de la misa para que fuese nuestro sacrificio, el de toda la Iglesia. Pero la santa misa

90. Cf FECKES, *Christliches Vollkommenheitsstreben,* Friburgo de Brisgovia ²1953, pág 228

sólo será realmente *nuestra eucaristía* (es decir, *nuestro* himno de alabanza, *nuestra* adoración, *nuestra* acción de gracias, *nuestra* reparación) si *vive en nosotros* el que es la eucaristía misma.

En el *bautismo,* junto con su vida, nos imprimió Cristo la marca de su sacerdocio; en la *confirmación,* al corroborar esa vida, ahondó el carácter sacerdotal, comprometiéndonos a una decidida acción apostólica; en la *mesa eucarística,* al mismo tiempo que alimenta nuestra vida sobrenatural, nos inyecta su amor al sacrificio, para que, permaneciendo siempre unidos con Él, mostremos siempre que somos *víctimas y sacerdotes.* Es cierto que sólo el sacerdote consagrado, obrando en nombre y persona de Cristo, puede ofrecer el sacrificio, por la consagración de los dones del pueblo. Pero también *todo el linaje sacerdotal que es el pueblo cristiano,* «el sacerdocio santo», «el sacerdocio real», «la nación santa» (1 Petr 2, 5) está llamada a ofrecer en «sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo» (ibid.) y por una colaboración activa, no sólo los dones que han de consagrarse, sino también el cordero de Dios, y, junto con Él, todo lo que es y tiene. Los bautizados, y más que ellos los confirmados, son los únicos que pueden coofrecer realmente en la santa misa el cáliz de la sangre de Cristo y por esta ofrenda todas sus buenas obras pueden alcanzar el valor de «sacrificios espirituales»[91].

Cuando la santa misa llegue realmente a ser el centro de la vida cristiana[92], podremos decir que el *bautismo, la confirmación y el orden sagrado* han alcanzado plenamente su finalidad; sólo entonces se tributará al santísimo sacramento de la eucaristía la gloria que merece y producirá ella todos sus frutos; sólo entonces nuestra vida y nuestra acción, levantándose por encima de la estrechez y pequeñez de nuestro yo, llegará a ser perfecta alabanza de Dios y santo sacrificio.

La misma enfermedad y la muerte cristianas sacarán entonces del sacramento de la *extremaunción* sus más profundas virtualidades y su más alto brillo; la unción del Espíritu Santo, que consagra el sufrimiento y la muerte, los incorpora al tesoro sacerdotal de la muerte de Cristo.

Añadamos que no son únicamente los sacramentos que confieren una «consagración» los que han de considerarse en función del sacrificio; en iguales condiciones está la *penitencia.* Quien no mira el sacramento de

91. Cf. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 48, y *Mediator Dei,* AAS 39 (1947) 555s.
92. Cf. J. EGER CSSR, *Messe als Mitte,* Stuttgart ²1953

la penitencia desde el punto de vista del sacrificio de la cruz y como ordenado a la santa misa, no puede comprender su conmovedora profundidad ni el gozo religioso que difunde. En la penitencia está la virtud reparadora del sacrificio cruento; y cuando el cristiano la recibe dignamente pronuncia el «no» rotundo al pecado y le declara una guerra tan seria como la de Cristo, que fue hasta morir para destruirlo; entonces sí se libera de toda iniquidad y puede ofrecer a Dios su vida sin ser rechazado, uniéndose al divino sacrificio.

El *matrimonio* y la *familia* (la más pequeña, pero más importante comunidad) son santificados por un sacramento propio y elevados así al honor de albergar a Cristo en su seno y de ser dentro de la Iglesia como una «iglesia en pequeño». Y como la firmeza y santidad del matrimonio cristiano mana del sacrificio de Cristo en la cruz, también la familia ha de hacer de la santa misa el punto central de su vida, para poder consagrarla al servicio de la Iglesia y a la gloria de Dios, por Cristo. Al celebrar la eucaristía nos incorporamos al pacto de amor entre Cristo y la Iglesia. Comoquiera que el matrimonio sacramental es una imagen de este pacto y significa una feliz participación en él, la familia, como *comunidad de salvación,* vive de la piedad eucarística. Lo primero de que ha de considerarse encargada es de la educación eucarística de los hijos, en especial de la oportuna preparación para la primera comunión, preparación que normalmente debería ir a cargo del padre y la madre.

«¡La misa, centro de la vida cristiana!»: ideal que imprime a la vida el sello de la «teología de la cruz» [93] y lleva al cristiano a declarar al pecado una guerra sin cuartel; pero al mismo tiempo irrumpe en su existencia el *júbilo de la liturgia celestial,* hacia el cual la cruz nos orienta y conduce.

c) Día de la fracción del pan en comunidad

Si la misa es el centro de la vida, ésta *será vida con la Iglesia,* pues el punto central de la vida de ésta es el sacrificio de la misa, que siendo sacrificio de Cristo es también sacrificio de su esposa.

Para «*sentire cum ecclesia*» (pensar y trabajar con ella y para ella) es preciso beber del torrente vital que la alimenta: y ese torrente corre en la santa misa como por lecho propio.

La asistencia a la santa misa y la recepción de los sacramentos no se ordenan a una santificación meramente privada, a una «autosantificación», sino a una *santificación por Dios y para Dios, a una santificación para la comunidad,* pues por el bautismo adquiere la Iglesia un miembro santificado, por la confirmación un «apóstol seglar» y por el orden un liturgo oficial. Así como la santa misa es el sacrificio de la Iglesia, así también los sacramentos le han sido confiados para bien y provecho de la comunidad.

No sin motivo celebramos el sacrificio del Señor en forma de un banquete, que es al propio tiempo símbolo de *vida* y de *unidad.*

Jesús se ofreció como hostia en la cruz «para reunir en uno todos los hijos de Dios, que están dispersos» (Ioh 11, 52). Se sacrificó para levantar las barreras del pecado, y resucitó para nuestra justificación (Rom 4, 25), para reconciliarnos con el Padre, para reunirnos en una gran familia, «para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo y estableciendo la paz» (Eph 2, 15s). Esta unidad y comunión es obra del Espíritu Santo, que el resucitado nos envía (Eph 2, 18 y 22). El banquete del sacrificio nos une con el cuerpo del resucitado. De ahí que sea un principio esencial de la unidad, y el domingo es el día de la unidad y de la comunión. Es el día de la «comunión en la fracción del pan» (Act 2, 42; 20, 7).

La celebración de la misa, con el banquete en común, es el signo con que la Iglesia expresa y funda la comunión de sus miembros. «Al constituir la esencial reunión de la comunidad cristiana, la misa exige y perfecciona la unidad que Cristo ha querido y ha obtenido» [94]. «El pan, que partimos, ¿no es, acaso, la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de este único pan» (1 Cor 10, 17). Así como la antigua alianza estaba fundada en la sangre de los sacrificios (Hebr 9, 18s), también el sacrificio cruento de Cristo, el banquete eucarístico, es el verdadero lazo que une la santa comunión de la nueva alianza.

Los padres de la Iglesia y los grandes teólogos no se cansan de destacar esta gracia y este mandato de la fiesta eucarística. De ahí que esta fiesta haya venido a ser designada con el nombre de «comunión», o sea, comunidad. Citemos aquí sólo a los dos teólogos mayores. Qué dichosa experiencia de la fe y de una liturgia viva se expresa en las

93. Cf. J. Pascher, *Theologie des Kreuzes,* Münster 1948.

94. Episcopado francés, *Directoire pour la pastorale de la messe,* n.° 20; cf. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 27.

palabras de san AGUSTÍN: «¡Oh misterio de la piedad! ¡Oh signo de la unidad!» [95]. No menos expresivo es santo TOMÁS DE AQUINO con su sobrio lenguaje teológico: «Lo que el sacramento significa y obra inmediatamente es la unidad del cuerpo místico— esto es, el amor» [96].

Los sacramentos significan lo que obran, y obran lo que significan. Pero, puesto que el fin inmediato y el simbolismo sacramental de la eucaristía no es otro que la *unidad y comunidad del cuerpo de Cristo,* o, como dicen otros teólogos, «la unidad del pueblo creyente», el primer cuidado debe ser celebrar la santa misa de modo que destaque en primer plano este don que ella aporta y este mandato que les es esencial. *El que desee que se actualice en la vida la caridad cristiana y el espíritu de comunidad; el que desee que los cristianos constituyan una comunidad cerrada en el apostolado y en la común resistencia contra las fuerzas colectivas del antiespíritu; el que desee que la caridad y la comunidad no sean un seco e ineficaz imperativo, sino un mandato de la gracia entrañablemente sentido, éste debe empeñar todas sus energías y todo su saber en dar a la misa dominical toda su potencia expresiva como hecho salvífico de la comunidad, como gozosa fiesta de la «comunión de la fracción del pan»* [97].

Una de las grandes catástrofes que han ocurrido en el reino de la fe, es que el domingo del cristiano haya descendido a ser el simple cumplimiento de un mandato: la asistencia a la misa. Y no evitaremos este mal si permitimos que la misa se entumezca en un muerto formalismo, o que la impregne un hálito de individualismo y de independencia, o si nos limitamos a «entretener» al pueblo con barrocos coros latinos. El domingo debe volver a ser el día de la «fracción del pan», hecha con un gozoso espíritu de comunidad.

Verdad es que toda misa, aun la que celebra en la soledad un sacerdote asistido por un solo ministro, posee por esencia un inalienable carácter de acto de comunidad. Es «comunión de los fieles con Cristo y de los cristianos entre sí». Pero está más de acuerdo con el carácter de la eucaristía, «que es una imagen verdaderamente viva y admirable de la unidad de la Iglesia», el que los fieles, unidos en súplicas y oraciones comunes [98], participen en la celebración con el sacerdote. En la concelebración, ampliamente permitida de nuevo en la Iglesia latina por el concilio Vati-

95. SAN AGUSTÍN, *Tract. in Ioannem* 26, 13, PL 35, 612s; cf. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 47.
96. ST III, q. 73 a. 3; q. 79 a. 4. *«Res huius sacramenti est unitas corporis mystici... est caritas».*
97. Cf. B. HARING, *Eficacia de la liturgia en orden a la comunidad,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 419-432, y *Fuerza y flaqueza de la religión,* Herder, Barcelona [3]1964, págs. 45-63.
98. PÍO XII, *Mystici Corporis Christi,* AAS 35 (1943) 233.

cano II, «se manifiesta apropiadamente la unidad del sacerdocio» [98a]. Y un sacerdocio unido en amor y solidaridad hace más fácil incluso para el pueblo fiel ser uno en Cristo y celebrar la eucaristía como ágape de comunidad. Efectivamente, la concelebración presupone en los sacerdotes un espíritu de comunidad y el empeño de celebrar la eucaristía como signo obligatorio de unidad y armonía.

En la celebración del banquete eucarístico la Iglesia «dirige a todos sus hijos la invitación de Cristo: Tomadlo y comed todos... Haced esto en memoria mía (1 Cor 11, 24). De ahí que el concilio de Trento haya recomendado con gran insistencia que en todas las misas los fieles asistentes participen de la eucaristía, no sólo en el deseo, sino también por la recepción sacramental» [99]. Con Benedicto XIV y Pío XII, el concilio Vaticano II recomienda «especialmente la participación más perfecta en la misa, la cual consiste en que los fieles, después de la comunión del sacerdote, reciban del mismo sacrificio el cuerpo del Señor» [100]. Aunque la Iglesia permite también que, habiendo motivos razonables y suficientes, la comunión se distribuya también fuera de la santa misa, recomienda, sin embargo, a los fieles que, de no mediar un motivo serio y suficiente, «no desdeñen hacer realidad todo lo que contribuye a proclamar en el altar la unidad viviente del cuerpo de Cristo» [100].

¿Será necesario aún, después de estas vehementes e inequívocas declaraciones, decir que la comunidad cristiana tiene un positivo y sagrado derecho a que en el festín eucarístico no sólo se «parta» el pan, sino que le sea distribuido? ¿Qué será de la «comunión de la fracción del pan», qué será del domingo, si los pastores de almas consideran que el distribuir la santa comunión viene a «perturbar» la misa parroquial? Y si los fieles no exigieran la observancia de este su derecho, porque no les ha sido explicado, ni han hecho la experiencia de lo que significa este gran símbolo de la unidad y la comunidad, por no haberlo visto celebrar como se debe, entonces poseen otro derecho que viene a añadirse al primero: el de que se les instruya y conduzca con amor y paciencia.

El domingo se ha de preparar para los fieles no sólo la mesa del pan eucarístico, sino también la mesa de la palabra de Dios. Al afán de la Iglesia por que en lo futuro la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia [101] hay que añadir el afán del clero por dar a esta parte de la celebración eucarística una configuración tal que los fieles sientan la presencia de Cristo en sus palabras y se dejen formar por ellas [101a]. El cristiano no vive *sólo* del pan eucarístico (Ioh 6, 51) sino también de la palabra que sale de la boca de Dios (Mt 4, 4).

98a. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 57.
99 PÍO XII, *Mediator Dei,* AAS 39 (1947) 564; Conc. Trid. sess. XXII, cap. 6, Dz 944.
100. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 55.
101. L. c., art. 51.
101a Cf. l. c., art. 7 y 8.

Oir en común la palabra de Dios crea un sentimiento de comunidad y forma parte de la recta preparación para participar activamente en el sacrificio de Cristo, que es la más viva profesión conjunta de la fe (y debe serlo también en la manera como se celebra la misa)[102]. La fe, que es el fundamento de la vida sobrenatural, viene a extinguirse si no se le da el alimento de la palabra de vida; pues «la fe viene por la predicación» (Rom 10, 17). La eucaristía, en cuanto «misterio de fe» *(mysterium fidei)*, significa llegada hasta nosotros de la palabra de Dios y respuesta de fe de la comunidad creyente. «Porque es necesario creer de corazón para justificarse y confesar con palabras para salvarse» (Rom 10, 10).

El domingo entero debe quedar señalado por la «comunidad en la fracción del pan», convirtiéndose en un día de amorosa comunión. San Pablo exhorta a los cristianos de Corinto a que «el primer día de la semana», o sea el día en que celebran en común la eucaristía, a que dejen un donativo para los necesitados (1 Cor 16, 2). En la antigua Iglesia, el día de la fracción del pan era también el día del *ágape de amor*, en el que debían reunirse ricos y pobres. El amor cristiano ha visto siempre en el domingo un día destinado a la caridad, en el que debía practicarse la visita de enfermos y abandonados.

El domingo cristiano ha de servir, sobre todo, para fomentar y desarrollar el espíritu de familia. Las agradables reuniones familiares deben ser como una irradiación de la asistencia en común a la santa misa y de la común participación en el banquete del amor. Con esto nada decimos en contra de las comuniones colectivas, inspiradas en otro criterio; pues ellas pueden y deben conducir a la comunión familiar.

d) Delimitación del deber de oir misa los domingos

Lo que notamos acerca del descanso dominical, o sea que no se trata únicamente de un precepto eclesiástico, ha de repetirse con mayor énfasis respecto del precepto de oír la santa misa el domingo. Aquí se trata de una práctica que nos ha de mantener unidos al centro vital y que ha de hacer cada día más íntima y manifiesta nuestra incorporación en Cristo, sumo sacerdote, y en la santa comunidad de la Iglesia. Se trata de la más honrosa invitación de nuestro amoroso Salvador y de la divina asamblea de la nueva Jerusalén. «El que es de Dios» oye esta invitación de amor (cf. Ioh 8, 46; 1 Ioh 4, 6). Quien, en este punto, se pone a examinar qué es lo estrictamente obligatorio para limitarse a ello, muestra ya con ello que «no oye» la invitación. Los sacerdotes que, por una parte imponen reiteradamente la obligación de oir misa «bajo pecado mortal», pero que por otra nada hacen para revitalizar su celebración, o que incluso ignoran las determinaciones y apremiantes deseos del Concilio y de los obispos, o se

102. A. Troidl, *Mess- und Feiergestaltung*, Augsburgo 1958.

oponen a ellos abiertamente, tienen mayor culpa que los católicos marginales que simplemente no creen que Dios quiera obligarlos a asistir a una misa dominical de la que nada entienden y en la cual sienten que el sacerdote no los tiene en cuenta, y así reciben la impresión de que el sacerdote pronuncia palabras y ejecuta gestos simplemente «por cumplir» con la ley. Con todo, hay que proceder a determinar ese *mínimum obligatorio:*

1) Todo cristiano, cumplidos los siete años de edad, *está obligado a oir misa entera todos los domingos y fiestas de guardar*[103].

Esta obligación es grave «ex genere suo».

Según opinión común de los teólogos, peca gravemente quien por propia culpa omite alguna de las partes principales de la misa, como son el ofertorio, la consagración o la comunión. No están de acuerdo los autores para determinar si se quebranta gravemente el precepto omitiendo la liturgia de la palabra con el evangelio y el credo inclusive; pero es hasta cierto punto probable, pues «la liturgia de la palabra y la eucaristía están tan íntimamente unidas que constituyen un solo acto de culto»[103a]. Esto no debe apoyar ninguna clase de rigorismo; pero no se puede hablar de un consciente cumplimiento del precepto ni de una verdadera celebración de la eucaristía si, por menosprecio o falta de respeto, alguien omite sencillamente la liturgia de la palabra. Si el llegar tarde no es premeditado, no parece justo tacharla de pecado grave.

Sobre todo con personas carentes de sólida instrucción no se debe esgrimir en seguida la amenaza del pecado mortal. Y ciertamente carecen de esta sólida instrucción aquellos católicos que todavía no han asistido en su parroquia a una celebración eucarística realmente viva.

Para cumplir con el precepto basta oir la santa misa, sea cual fuere el rito. El católico puede oir misa celebrada en rito oriental y recibir la santa comunión bajo ambas especies[104].

El párroco que insiste en que los niños que han cumplido 7 años están obligados «bajo pecado mortal» a asistir a la santa misa y que, al mismo tiempo, les niega el derecho a acercarse al sagrado banquete, se hará culpable de dicho pecado. La ley de la Iglesia que obliga a los niños de 7 y más años a la asistencia a la misa no puede separarse de la correspondiente ley respecto a la primera comunión. El proceder contrario del director espiritual tiene la culpa de que muchos cristianos desde niños consideren la asistencia a la misa exclusiva o, por lo menos, principalmente como una pesada carga preceptiva. Si los niños de 7 años, o menores, poseen ya una madurez espiritual suficiente para oir la misa dominical comprendiendo su sentido, también estarán en disposición de recibir la sagrada comunión. Ambas cosas son inseparables.

103. CIC, can. 1248; cf. can. 12.
103a. *Constitución sobre la sagrada liturgia*, art. 56.
104. CIC, can. 1249 y 866, § 1.

2) Por «asistencia» hay que entender la *presencia corporal.* Indudablemente que oir la misa por radio o por televisión podrá ser muy útil, sobre todo para los enfermos, pero así no se cumple el precepto de *asistir* a la santa misa, *que requiere la presencia visible en torno al altar.*

Es evidente que los fieles que ostentosamente se quedan en el atrio de la iglesia y allí se distraen no pueden pretender a la presencia corporal, ni que asisten de veras a la celebración de la santa misa; éstos en todo caso han de ser tratados en el confesonario con mayor rigor que aquellos otros que por debilidad humana pierden de vez en cuando la misa dominical. Pero cuando, por alguna causa justificada, no puede uno entrar en la iglesia y desde fuera sigue la ceremonia con devoción, uniéndose a los movimientos de la asamblea, es ello suficiente para la asistencia.

Siendo la santa misa el *oficio religioso del pueblo de Dios,* es evidente que lo más conforme con este carácter comunitario sería la celebración en la que sacerdote y fieles se unieran al sumo sacerdote Jesucristo, mediante una concelebración, en la que todos los fieles oraran, cantaran y respondieran al unísono y en la que todos simultáneamente estuvieran de pie o de rodillas. Pero lo esencial es que todos alimenten en sus corazones idénticos sentimientos de amor recíproco y universal. «Todos vosotros no debéis formar sino un solo coro, para que la melodía del canto divino, resonando en perfecta unidad, adore al Padre en una sola voz, por Cristo Nuestro Señor» [105].

Los excomulgados —los separados de la comunidad— no tienen de por sí «ningún derecho» a asistir al gran misterio del amor y de la unidad [106], sino sólo a escuchar la palabra de Dios que los llama a penitencia. Con todo, si no se trata de excomulgados *vitandos,* se puede tolerar su asistencia a la santa misa, especialmente cuando no se ha pronunciado aún ninguna sentencia contra ellos y son sólo excomulgados «*ipso facto*». Es un principio de derecho eclesiástico que los excomulgados no tienen ningún derecho de asistir a la celebración de la santa misa; pero de ahí no se sigue que no tengan ninguna obligación. El precepto de rendir culto a Dios, y muy especialmente el de asistir a la santa misa, los obliga más fuertemente a pedir cuanto antes el levantamiento de la excomunión.

3) El precepto de la asistencia a la santa misa y más en la misión cultual esencial a todo bautizado, exigen una asistencia llena de piedad y devoción.

105. San Ignacio de Antioquía, *Ad Ephesios* 4, 2.
106. CIC, can. 2259.

Todos los moralistas están de acuerdo en afirmar que no cumple el precepto positivo de la Iglesia de oir la santa misa quien no pone la debida *atención* exterior; esto es, quien no abandona toda ocupación exterior incompatible con el oficio religioso, como sería el estudio, la lectura de novelas, o el entregarse a la charla o al sueño.

Cuando los autores enseñan que, para cumplir con el *precepto eclesiástico,* basta la *atención exterior,* no se ha de entender esto *como si la mera presencia corporal exteriormente* recogida fuera suficiente para cumplir con el precepto divino y para rendir a Dios el «*culto en espíritu y en verdad*» (Ioh 4, 23), exigido por el carácter bautismal. El establecer una distinción precisa entre obligación legal y obligación moral y teológica tiene justamente por finalidad hacer caer en la cuenta de esta última, que es la más esencial. Por eso mejor sería siempre considerar el asunto desde el punto de vista del amor pastoral de la Iglesia, que determina la obligación del precepto divino, y sobre todo hacer ver al cristiano lo que es la «*nueva ley*» y ponerle ante los ojos que la primera y principal obligación es la de rendir culto a Dios «en espíritu y en verdad» y sólo después pasar a señalar lo que la Iglesia ha determinado para que se cumpla con ese deber.

El cristiano, cuya norma de conducta debe ser «la gracia y no el régimen legal» (Rom 6, 14), debe saber que si sólo se limita a cumplir exteriormente las leyes pastorales de la Iglesia, se encontrará siempre expuesto al peligro de caer bajo el dominio mortífero de una ley que se le hace extraña. Quien se guía por las normas de la «gracia», percibe, en las determinaciones que del precepto divino hace la Iglesia, el mismo lenguaje de amor con que la gracia del Espíritu Santo, su «nueva ley», le habla en su interior. Siguiendo las mociones de este divino Espíritu, debe al menos esforzarse por captar bien el *sentido* del precepto eclesiástico.

El precepto eclesiástico se cumple por la verdadera buena voluntad de asistir atenta y devotamente, aun cuando esto no se logre a la perfección.

Las distracciones voluntarias durante la santa misa son, de suyo, faltas veniales, a no ser que conscientemente se extiendan a toda la misa o a alguna de sus partes principales. Quien «asiste» a la celebración de la santa misa sólo por el gusto de oir la música, o por cualquiera otra finalidad mundana o profana, sin atender propiamente a la oración, no

puede decir realmente que ha cumplido con el deber sacerdotal que le impone su santo bautismo, ni con lo que le pide la Iglesia en nombre del Salvador.

Es claro que cumplen con su «deber de oir misa» quienes durante ella realizan algún servicio necesario para su celebración, como son los organistas, directores del coro, quienes preparan el fuego para el incensario, o colectan la limosna, etc., aun cuando por dicha ocupación les sea difícil conservar el recogimiento interior.

La recepción del sacramento de la penitencia durante la misa dominical se ha de evitar, en lo posible, pero si al menos se presta alguna atención a las partes esenciales, puede decirse que la humilde confesión de sus culpas es un himno de adoración rendido a la misericordia y justicia de Dios, que encaja perfectamente en su significado con lo que se realiza en el altar. Sobre todo para los fieles que fuera de este momento no tienen ocasión de confesarse, o les es muy difícil hacerlo, se ha de considerar lícito el confesarse durante la misa de obligación. Incumbe a los pastores de almas procurar que haya oportunidad de confesarse en otros momentos.

4) *Sólo quien está en gracia puede adorar a Dios «en espíritu y en verdad», por la digna participación y asistencia a la santa misa.* Con esto se indica que el que se encuentra en pecado mortal, si quiere cumplir perfectamente con sus santas obligaciones de culto, ha de procurar volver a la gracia antes de la santa misa o durante ella.

El oir la santa misa con verdadera devoción y provecho es mucho más que seguir simplemente su desarrollo en el altar, aun con la ayuda de un misal. *Lo que verdaderamente importa es entrar por los sentimientos de Jesucristo víctima y sumo sacerdote, decidiéndose a conformar la vida con el sacrificio de Cristo en la cruz, a hacer de ella una santa misa.* La participación activa en la celebración común y en la comunión ha de ser un asentimiento al gran precepto del amor promulgado en el cenáculo.

5) En cuanto al *lugar en que se ha de oír la santa misa,* no existe hoy «precisión parroquial», es decir, que no hay obligación de oírla en la iglesia parroquial. Esto no quita que el ideal sea asistir al oficio divino dominical en la parroquia o comunidad en la que se vive y trabaja, pues la santificación de la parroquia fluye del altar alrededor del cual se reúne la asamblea santa. Sobre todo la *misa parroquial que se aplica por el pueblo* debe llevarse las preferencias.

Así pues, se cumple el precepto asistiendo a la santa misa en cualquier iglesia u oratorio público o semipúblico[107], en las capillas privadas de los cementerios o al aire libre, mas no en otros oratorios privados, si

107. Para la distinción de éstos cf. CIC, can. 1188, § 2.

la Santa Sede no ha concedido este privilegio[108]. Esta última particularidad pone de manifiesto que, según la voluntad de la Iglesia, el servicio divino dominical debe aparecer aun exteriormente como es el lazo que une a «toda la comunidad cristiana». Claro está que cuando hay motivo proporcionado se puede válida y lícitamente oir la santa misa en un oratorio privado.

6) *Exención de la obligación de oir misa dominical.*

a) Como de otros preceptos positivos, exime de éste cualquier grave dificultad, esto es, aquella que causa algún *perjuicio superior a la habitual molestia o gravosidad implicadas en el cumplimiento del precepto* y que se consideran proporcionadas a la importancia del mismo.

Conviene notar, además, que lo que puede ser razón suficiente para eximirse una que otra vez, puede no serlo para una exención general o prolongada; pues el precepto eclesiástico se funda sobre un precepto divino positivo y sobre el deber cultual, esencial al bautizado. Y cuando no se puede asistir al santo sacrificio, ha de hacerse todo lo posible para permanecer unido a él espiritualmente, ofreciendo personales y privados sacrificios.

Aquellos *enfermos* a quienes la asistencia corporal a la iglesia perjudica o que pueden temer seriamente que les perjudique, quedan exentos. Lo mismo en caso de duda, porque prevalece el precepto natural de conservar la vida. Sin embargo, cuando se advierte serio peligro de perder la fe o la unión vital con la comunidad de la Iglesia, debe uno arriesgarse a sufrir algún daño en la salud, a trueque de conservar el bien superior del alma.

La demasiada distancia exime por lo menos de la asistencia constante, mas no de toda asistencia.

Los autores estiman que el encontrarse a una distancia de una hora y cuarto es suficiente para dispensar de la asistencia continua. Pero hay otros considerandos, como son las relativas fuerzas corporales, el estado del tiempo, los vestidos que se llevan. Sería insensato atenerse a la distancia señalada por los antiguos moralistas allí donde existe la posibilidad de asistir a misa —aun viviendo a grandes distancias de la iglesia— gracias a los modernos medios de comunicación. Claro está que los pobres no están obligados a asistir *cada* domingo a misa, si para ello deben invertir sumas de dinero relativamente considerables.

Un *viaje inaplazable* o la *visita de un pariente enfermo* son también motivos que dispensan por una vez de la santa misa, si

108. CIC, can. 1249, AAS 44 (1952), pág. 497 y can. 1195, § 1.

de veras hacen imposible oírla. Otro tanto se puede decir en ciertos casos de la falta de *vestido conveniente*.

b) También dispensan *las obras de misericordia inaplazables:* cuidado de enfermos, ayuda en una desgracia o en un peligro, evitar pecados o escándalos.

Los frecuentes y violentos accesos de asma, de tos y de otras dolencias por el estilo que pudieran incomodar a los demás fieles y perturbar notablemente el silencio y recogimiento de los divinos oficios, excusan en la medida en que la delicadeza que se ha de guardar con el prójimo impone mantenerse a distancia por algún tiempo.

c) Dispensan asimismo los *deberes públicos u oficiales,* las funciones o trabajos inaplazables en las fábricas, los turnos dominicales inevitables.

Cuando los trabajadores y sirvientes se ven privados alguna que otra vez de la santa misa por sus patronos, pueden quedarse tranquilos; pero si la injusticia se repite frecuente o regularmente, deben buscar trabajo lo más pronto posible con patronos que les dejen cumplir con sus deberes religiosos. Es conforme con la ley el que entre labradores y campesinos alguno se quede cuidando la casa, establos y demás. Lo mismo la madre que tiene que cuidar a los niños. Pero cuando hay varias misas deben hacer lo posible para que asistan unos a una misa y los demás a la otra. Y si ello no se puede, que unos vayan un domingo y los demás el siguiente.

d) Pueden presentarse otras razones que, de por sí, no bastarían, pero que han establecido una *costumbre legítima.* Así, en muchos lugares existe el hábito de que las mujeres que van a ser madres no salen de casa durante cierto tiempo ni antes ni después del alumbramiento, aunque no les sería imposible ir a la iglesia. Semejante es también la costumbre que tienen los que se han de casar de no asistir a la misa en que se anuncian sus amonestaciones.

e) Cuando los motivos no son suficientes para eximir automáticamente conforme a lo que venimos diciendo, existe siempre el recurso de la *dispensa,* para la que valen idénticas reglas que para dispensar del descanso dominical.

Así, una razón de dispensa algo frecuente en la agitada vida de las grandes ciudades sería una gran excursión en domingo que no dejara tiempo para oír misa. El párroco no debe denegar esta dispensa, ya que el hecho de que, por este motivo, uno busque espontáneamente al sacerdote es señal de recta intención. Y si sucede que personas generalmente cuidadosas en sus deberes se van de excursión sin pedir la dispensa correspondiente, puede haber circunstancias que aconsejen no objetar a su proceder, con tal que eso no suceda frecuentemente.

Es muy de aconsejar que cuando se ha tenido que omitir la santa misa dominical por alguna justa causa, o con dispensa, se oiga en compensación alguna misa durante la semana.

f) No existen ya sanciones eclesiásticas contra quienes quebrantan el precepto dominical, pero antiguamente la disciplina eclesiástica era bastante severa en este particular. El concilio de Elvira (hacia 305), por ejemplo, establecía excomunión temporal para quien hubiese omitido tres domingos seguidos la santa misa sin causa justa.

El confesor tiene motivo para dudar de la buena disposición de los penitentes que después de haber sido absueltos de sus omisiones voluntarias y culpables de la asistencia a la misa y de la promesa de enmendarse, recaen en la misma falta. En los casos más difíciles, si la prudencia pastoral lo aconseja, será bueno diferir la absolución hasta que se manifieste realmente la buena voluntad. No es regla, sin embargo, que pueda aplicarse mecánicamente. Si alguna vez un sacerdote se ve obligado a hacerlo, ha de tener la nobleza de examinar su conciencia para descubrir si no es él mismo culpable por su modo de celebrar la eucaristía.

E. Walter, *La eucaristía, sacramento de la comunidad,* en *Fuentes de santificación,* Herder, Barcelona 1959, 103-147.
J. A. Jungmann, *Beginnt die christliche Woche mit dem Sonntag?,* «Gewordene Liturgie», Innsbruck-Leipzig 1941, 206-231.
Le huitième jour, «Cahiers de la vie spirituelle», París 1947.
J. Hild, *Dimanche et vie paschale,* Tournhout 1949.
«Anima», cuaderno 4 (1949): *Unsere seelsorgliche Verantwortung für den Sonntag.*
H. Kuhaupt, *Die Feier der Eucharistie,* Munster 1950.
J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug,* Munster - Friburgo de Brisgovia [2]1953.
C. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst,* Zurich 1956.
K. Rudolf, *Der christliche Sonntag* (Jornada pastoral de Viena 1955), Viena 1956.
J. Daniélou, *Bible et liturgie,* París 1958.
H. Peichl, O. S. B., *Der Tag des Herrn. Die Heiligung des Sonntags im Wandel der Zeiten,* Viena 1958.
F. X. Durrwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación,* Herder, Barcelona [2]1965.
R. Guardini, *Der Sonntag gestern, heute und immer,* Wurzburgo 1959.
Th. Schnitzler, *Meditaciones sobre la santa misa,* Herder, Barcelona [3]1966.
R. Schulte, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre der frühmittelalterlichen Autoren über das eucharistische Opfer,* Munster 1959.
W. Breuning, *Die geistliche Kommunion. Frommigkeitsübung oder Grundhaltung des Christen,* «Trierer Th. Zeitschr.» 69 (1960) 224-236.
H. A. Schmidt, *Introductio in Liturgiam occidentalem,* Roma 1960.
«Theologie der Gegenwart in Auswahl» 3 (1960) fascículo 1: Sobre el congreso eucarístico internacional de 1960 (colaboraciones de M. E. Boismard, J. Dupont, B. Häring, E. Rideau, V. Schurr).
A. Auer, *Die Eucharistie als Weg der Welt in die Erfüllung. Von der Bedeutung der Eucharistie für die christliche Laienfrömmigkeit,* «Geist und Leben» 33 (1960) 192-210.

A. PIOLANTI, *El sacrificio de la misa en la teología contemporánea,* Herder, Barcelona 1965.
J. A. JUNGMANN, *Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand,* «Trierer Theol. Zeitschrift» 70 (1961) 65-79.
—, *Sonntag und Sonntagsmesse. Der Sinn der Sonntagsfeier,* Kevelaer 1961.
J. SALAVERRI, *La eucaristía, sacramento de unión,* «Estudios Eclesiásticos» 26 (1952) 453-466.
F. CUTTAZ, J. DÜHR, M. VILLER, *Communion,* en *Dict. de Spiritualité 2,* 1188-1291.
M. MESCHLER S. I., *Seelenschmuck zum göttlichen Gastmahl,* Friburgo de Brisgovia 1929.
W. HOCH, *Zur Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kommunion,* «Theol. Quart.» 128 (1948) 301-342.
A. LANDGRAF, *Die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie und die Schulen Abälards und Gilberts de la Porrée,* «Zeitschr. f. Kath. Theol.» 66 (1942) 119-131.
TH. ROOS, *Decretum Pii X «Sacra Tridentina Synodus» de frequenti communione doctrina S. Thomae illustratum,* Roma 1937.
A. LARRAONA C. M. F., *S. Congr. de sacramentis. Instructio reservata de communione quotidiana. Annotationes,* «Comment. Rel.» 21 (1940) 133-139; 22 (1941) 3-11; 113-117.
J. BONSIRVEN, A. CHAVASSE, J. DANIÉLOU, A. MARTIMORT, A. ROUGET, *Communion solennelle et profession de foi,* París 1952.
J. GRÖTSCH, *Die Erstkommunion in der Diözese Regensburg vom Tridentinum bis zum Tode Bischofs G. M. Wittmann,* Metten 1934.
A. PINZANI, *Verso la felicità. La prima communione dei fanciulli a norma dei decreti di Pio X,* Pia Società di S. Paolo, 1933.
J. N. STADLER, *Frequent Holy Communion. A historical synopsis and a commentary,* Washington 1949.
P. BROWE, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter,* Munster 1940.
—, *Die häufige Kommunion im Mittelalter,* Munster 1938.
C. CLINTON, *The paschal precept,* Washington 1932.
P. BROWE, *Wann fing man an, die in einer Messe konsekrierten Hostien in einer andern Messe auszuteilen?,* en «Theol. u. Glaube» 30 (1938) 388-404.
F. WULF S. I., *Die Besuchung des Allerheiligsten,* «Geist und Leben» 24 (1951) 249-257.
L. KÖSTER O. F. M., *De custodia SS. Eucharistiae,* Roma 1941.
J. NIELEN, *Das Zeichen des Herrn, Sabbat und Sonntag in biblischer und urchristlicher Bezeugung,* Friburgo de Brisgovia 1940.
C. CALLEWAERT, *La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche,* «Ephem. Theol. Lovan.» 15 (1938) 34-73.
P. LOUIS, *Der Christ und sein Sonntag. Ursprung und Geschichte, Segen und Ziel des Herrentages,* Wurzburgo 1950.
R. N. BONET LLACH, *De sanctificatione festorum in Ecclesia catholica a primordiis ad saeculum VI inclusive,* Ripoll 1945.
L. LELOIR O. S. B., *Le sabbat judaïque, préfiguration du dimanche,* «La Maison-Dieu» 9 (1947) 38-51.
I. BÖHMER, *Der christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte,* Leipzig 1930.

J. PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes,* Munich 1963.
W. RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstiages im ältesten Christentum,* Zurich 1962.
M. THURIAN, *Eucaristía,* Sígueme, Salamanca 1967.
PH. WEBER, *Eucharistie et Ministère,* en «Collectanea Mechliniensia» 48 (1963) 549-572.
W. BREUNING, *Der Dienst von Brot und Wein für die Eucharistie,* en «Trierer Theologische Zeitschrift» 73 (1964) 45-49.
J. RABAU, *La célebration eucharistique à la lumière de la Constitution de la liturgie,* en «Collectanea Mechliniensia» 49 (1964) 157-174.
P. NORDHUES, *Eucharistie und persönliches Opfer,* en «Theologie und Glaube» 54 (1964) 126-132.
C. MCGARRY, *The Eucharistic Celebration as the True Manifestation of the Church,* en «The Irisch Theological Quarterly» 32 (1965) 325-337.
K. GASTGEBER, *Liturgie und Weltdienst,* en «Lebendige Seelsorge» 16 (1965) 187-191.
F. GRONER, *Sonntagsmessebesuch in religionssoziologischer Sicht,* en «Pastoralblatt» 17 (1965) 73-83.
Le dimanche, en «La Maison-Dieu» 83 (1965) cuaderno 3.
TH. MAERTENS, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste,* Maguncia 1965.

3. *Santificación del trabajo por el descanso y las celebraciones del culto*

Por lo general, la mayor parte de la vida del cristiano está ocupada en el trabajo. Para la moral cristiana es, pues, de la mayor importancia destacar el verdadero sentido religioso y ético del trabajo.

El mejor acceso a la comprensión del *significado cristiano del trabajo* nos lo ofrece el descanso sabático, establecido por el propio *Dios creador,* y la celebración, *en cada domingo, de los trabajos, de la pasión y de la resurrección de Cristo en la santa misa.* No es posible comprender el valor cristiano del trabajo, sino refiriéndolo a estas primordiales realidades religiosas. A su luz se distinguen, como el día de la noche, dos clases de trabajo: *el trabajo santificado,* que es el comprendido y aceptado en función del descanso y las fiestas cultuales, *y el trabajo profano,* que es el que no está animado por el amor a Dios ni se encamina a su servicio, sino que pretende encontrar todo su significado dentro de los simples valores mundanos y temporales.

Cuando seguidamente decimos que la observancia del domingo decide a qué alturas eleva el trabajo o a qué abismos precipita, no hacemos sino incluir bajo el concepto de santificación del domingo todo cuanto puede contribuir a santificar el trabajo y todo cuanto está implícito

en el lema benedictino «*ora et labora*»: la audición de la santa misa, el descanso cultual *(vacare eo)*, el vivir con la Iglesia por medio de los sacramentos y sacramentales, la motivación religiosa, la oración cotidiana. Todo esto encuentra en el «domingo» su expresión y su centro.

El domingo ha de poner, pues, en claro:

1) Si somos amos y señores de nuestro trabajo, como conviene a quien participa de la gloria de Dios creador, o si, por el contrario, al rechazar el culto, nos rebajamos a la condición de esclavos del trabajo y de la técnica.

2) Si el trabajo semanal nos abruma como yugo esclavizante o nos resulta llevadero como «suave yugo de Cristo».

3) Si la fatiga del trabajo es para nosotros maldición del pecado que no produce nunca ningún fruto, o, por el contrario, es fatiga bendecida, porque vamos en seguimiento de Cristo trabajador y portador de su cruz.

a) Amo o esclavo

Dios estableció al hombre como servidor y como dueño: el hombre debe servir a Dios, dominando la creación. Al ejercer este dominio por el trabajo, *muestra el hombre que es imagen de Dios:* «Dijo entonces Dios: hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados... Entonces los bendijo Dios y les dijo: Henchid la tierra y sometéosla...» (Gen 1, 26. 28). «Tomó, pues, Yahveh Dios al hombre y le puso en el jardín de Edén, para que lo cultivase y guardase» (Gen 2, 15). Así pues, aun *estando en el paraíso el hombre debía trabajar. Trabajando,* cultivando el jardín de Edén, para dominar la tierra, *debía mostrar su semejanza con Dios.*

Fabricando el mundo, mostró Dios su absoluto y soberano dominio. «Él lo llamó y existió.» También el hombre, a su semejanza, aunque a una distancia inmensa, debe ejercitar una *actividad creadora,* trabajando y transformando el mundo. En la acción creadora del espíritu humano, en el trabajo del hombre resplandece un rayo de la continua acción creadora de Dios sobre el mundo.

Trabajar significa «obrar con una finalidad y por propia determinación»[109]. Por el trabajo no sólo conserva el hombre su existencia física, sino que desarrolla sus energías corporales y espi-

109. E. Welty, *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit,* Heidelberg 1946, pág. 28.

rituales. Jamás llegará el ser humano a ser «*señor de sí mismo*» si no es por un trabajo reglamentado. Por el trabajo corporal y espiritual el hombre se realiza a sí mismo, poniendo cada vez más de relieve su semejanza esencial con Dios.

Actuando sobre la creación, como agricultor, artesano, técnico, científico o artista, el hombre «marca con su impronta la materia sobre que trabaja y la somete a su voluntad»[109a].

El trabajo es el título de propiedad más noble y primordial. Pero a su vez, la justa posesión de la propiedad es manifestación de la semejanza con Dios.

Mas hay que tener presente *que el trabajo sólo ostenta y desarrolla la verdadera semejanza con Dios, si el hombre se somete conscientemente al dominio soberano de su Creador y Señor único.* Deben, pues, alternar y combinarse en un ritmo sagrado, el trabajo dominador del mundo y el culto de reconocimiento a la soberanía de Dios.

Ya la natural economía de fuerzas impone una alternancia rítmica de trabajo y descanso, de día y de noche, y también la sucesión de una semana de trabajo y un día de descanso. Este ritmo se santifica si el día de reposo lo es de reposo *cultual* (un día festivo). Pero también el trabajo que entra en este ritmo queda santificado, si, tanto en el descanso como en el trabajo, se reconoce la soberanía de Dios.

Por el descanso cultual no solamente ofrece el hombre el homenaje de su trabajo a su único rey, señor y creador, sino que adquiere y ostenta un nuevo modo de semejanza con Dios, que rebasa con mucho a la que gana trabajando, y *es su participación en el descanso beatífico de Dios.*

Porque lo más grande en Dios no es su acción en el mundo, sino su superioridad sobre el mundo, su absoluta independencia de él. Dios sería Dios y beatísimo en sí mismo aunque no hubiera creado el mundo, porque es el acto purísimo y la vida perfectísima precisamente en el seno de su dichosa quietud. Dios no pasa en sí mismo de posibilidades y realidades, de potencias a actos, porque no es una vida que luche por aumentarse o prolongarse, siendo como es la vida perfecta y jubilosa. De ahí se sigue que el eterno torrente de su vida es también el eterno descanso de la beatitud. Aun sin la creación, celebra por eternidades sin fin la celestial liturgia de su propio amor en el Espíritu Santo. La creación no es más

109a. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 67; cf. *Mater et magistra,* AAS 53 (1961) 427.

que un eco, libremente formado por Dios, de este eterno júbilo y este reposo eterno en la insuperable plenitud de su vida y de su amor.

El autor sagrado, al colocar junto al precepto del trabajo, el del sábado (Gen 1-2), motiva el sábado humano por el sábado divino, del mismo modo que presenta el trabajo humano como remedo del trabajo divino.

Digno es de notar que a cada acto de la creación («días») repite siempre: «y hubo tarde y hubo mañana...» Pero al séptimo día dice con sencillez lapidaria: «Descansó Dios el séptimo día de cuanto había hecho» (Gen 2, 2). La acción de Dios es una acción en el tiempo, entre «mañana y tarde» (categoría de lo temporal). Pero su descanso no tiene ni principio ni fin, es un «día» sin mañana ni tarde[110]. Con ello Moisés puso al Dios creador muy por encima de los mitos de la creación vigentes entre los pueblos vecinos de Israel. Conforme al mito babilonio de la creación, tanto el mundo como los hombres resultan de un desdoblamiento, de una «decapitación» de los dioses, con lo que éstos quedan sometidos al perpetuo movimiento y desasosiego del mundo. Para ellos no hay «sábado sin mañana ni tarde», porque quedan absolutamente fundidos con la creación. Son los «dioses de la naturaleza». Y a tal dios, tal hombre. El hombre que no conoce más que los días de trabajo, sin descanso cultual, cae fatalmente en la agitación e infelicidad del laborar mundano: es un trasunto de los dioses babilonios Tiamat y Marduc, en vez de parecerse al Dios de la Sagrada Escritura, que crea el mundo sin salir de su descanso dichoso. Por el contrario, el hombre que observa el «sábado», que considera el trabajo como una misión dada por Dios, y que, por lo mismo, le pide bendiga su acción para dominar el mundo, y *aprovecha el momento de descanso para rendirle el tributo de adoración,* domina la agitada lucha del trabajo y de los cuidados. Sin duda no ha llegado aún a la fiesta del eterno sábado, pero estando en el camino que allá conduce, comienza ya a participar de ella. «Bienaventurado... el hombre que guarde el sábado sin profanarlo» (Is 56, 2).

El sábado y aún más claramente el domingo, tiene su nota escatológica: si no quiere el hombre que desde ahora se le convierta en juicio de condenación, debe orientar sus miradas hacia el destino final; el trabajo es camino y prueba, no término; para ser siempre digno del hombre, debe encaminarse a la participación

110. Según J. SCHILDENBERGER, en *Oberrheinisches Pastoralblatt* 1948, pág. 65ss; y en *Vom Geheimnis des Gotteswortes,* Heidelberg 1950, pág. 112ss; 138ss; 240s.

del júbilo del eterno sábado, de la gloria de Cristo resucitado, que gozó de la plenitud del descanso después de haber cumplido su obra.

Al reconocer el hombre que sus derechos de amo sobre sus acciones son como un feudo recibido de Dios, y al postrarse en adoración ante Él, participa de una manera todavía más sublime de la gloria de Dios. Al observar el descanso dedicado al culto, se coloca el hombre sobre la naturaleza material. Si, por el contrario, le niega a Dios el tributo del séptimo día en agradecimiento por haber ennoblecido su trabajo, entonces este día se vuelve contra él: semejante al dios babilonio, quedará el hombre envuelto en la inestabilidad del mundo. El hombre que no tiene un día para el descanso sagrado, se hace esclavo del trabajo.

El «hombre robot» de nuestros tiempos considera que el orar y el celebrar fiestas sagradas es perder inútilmente el tiempo, que se emplearía mejor en el desarrollo de la cultura y en el dominio del mundo. La técnica lo ocupa sin descanso. De hecho ha conseguido hacer saltar la fuerza secreta de los elementos. Pero el descubrimiento de las fuerzas de la naturaleza no lo ha puesto de rodillas ante el Creador. De ahí que en la intimidad de su alma sea un desdichado. Y lo es precisamente por eso, porque en aras del trabajo y el progreso ha desechado la llave que lo había de conducir a una semejanza más íntima con el Creador y a una feliz participación de su dichoso descanso. Además, falseó e idolatró la semejanza que con Dios da todo trabajo.

El esclavo de la fe en el progreso se convirtió en imagen de la técnica, en máquina muerta.

El resultado más manifiesto de este proceso son las inmensas multitudes de trabajadores, arrastrados fuera de sus hogares, de sus cortijos y de sus familias, para edificar el paraíso de los «sin sábado», de los que trabajan sin descanso.

¡Cuán diversa puede ser la faz del trabajo! Puede ser un noble servicio a Dios y camino para llegar a la perfecta participación, iniciada ya en este mundo, del descanso sabático del Creador, que reina feliz sobre el mundo. Pero puede conducir también a la titánica presunción de ser el amo absoluto de la tierra, a la denegación del culto y a la esclavitud laboral.

b) El trabajo, carga insoportable o suave yugo de Cristo

El trabajo, aceptado en espíritu de adoración, conserva, aun después del pecado, el sello que asimila a Dios. Pero no hay por qué ocultar que *tiene algo de oneroso,* desde que Dios dijo al primer hombre: «Con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida... Con el sudor de tu frente comerás el pan» (Gen 3, 17ss). Harto cuesta al hombre desde entonces arrancarle a la tierra el pan cotidiano; para muchos es un trabajo agotador, que apenas les da para sí y para su familia. *Todo hombre está sometido a la ley del trabajo.* No decimos que todos estén obligados a trabajar corporal o materialmente. Pero la ley del trabajo es «*ley individual*» [111], que obliga a cuantos no están impedidos por la edad o la enfermedad (que es el trabajo del sufrimiento).

Aquel a quien la necesidad no obliga a trabajar para alimentarse a sí mismo y a su familia (cf. Prov 6, 6-11), lo fuerza a ello la virtud de *temperancia, de mortificación, de penitencia o de reparación.* «El hombre nació para trabajar como el ave para volar» (Iob 5, 7 Vg.). «Que el que no quiera trabajar no coma» (2 Thes 3, 10). «Al trabajo manual o intelectual están obligados todos, sin exceptuar los hombres o mujeres dados a la vida contemplativa, y no sólo por la *ley natural* (Gen 2, 15; 3, 19; Iob 5, 7), sino también por *penitencia y expiación* (Gen 3, 19). El trabajo es, además, un medio universal para preservar el espíritu de los peligros y elevarlo a cosas superiores y un modo de contribuir, en el orden natural y sobrenatural, a la acción de la divina providencia, y de realizar obras de *caridad fraternal*» [112].

Los efectos morales que produce la falta de trabajo han mostrado que éste inculca la disciplina, sin la cual el hombre caído no puede guardar el orden. Los sin trabajo están por ello obligados a ocuparse lo mejor que puedan. En tiempo de paro, los que tienen dinero superfluo tienen el deber moral de emplearlo en forma que asegure trabajo a los sin empleo.

El trabajo es un castigo impuesto por Dios, con cuyo peso, sin embargo, no quiere aplastarnos. Para el hombre manchado por el pecado original que gime bajo el trabajo, el descanso cultual recibe un segundo significado: *hacerle más llevadera su pena.* El

111. F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre* iv, 2, pág. 153.
112. Pío xii, *Const. Sponsa Christi,* AAS 43 (1951), 13. Estas palabras muestran no sólo que el trabajo debe ser santificado por el culto, sino también que la vida contemplativa, para ser vigorosa, necesita el trabajo.

precepto sabático entró en la legislación social de Dios en beneficio del hombre cargado con el sufrimiento y el trabajo. Para darle un respiro, le quita la carga por lo menos un día a la semana. Y mientras se rehacen las fuerzas corporales, deben también las del espíritu renovarse en las festividades del culto divino, para poder llevar mejor el peso del trabajo.

Lejos está el AT de desdeñar, como la sabiduría griega, el trabajo corporal (cf. Eccli 7, 15: No aborrezcas la labor, por trabajosa, ni la agricultura, que es cosa del Altísimo); está, por el contrario, íntimamente penetrado de la idea de que el hombre tiene que doblegarse ante la pesada carga del trabajo. Es Dios mismo quien lo impone, aunque no sólo como pesada carga, y es Él quien quiere hacerlo llevadero, sobre todo para los que ocupan el escalón más bajo en la escala social, que son los más oprimidos. «Acuérdate del día sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el séptimo día es día de descanso, consagrado a Yahveh, tu Dios, y no harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que esté dentro de tus puertas...» (Ex 20, 8-10).

El *punto de vista social y humanitario* está expresamente destacado en esta legislación del reposo sabático: «Descansarás el séptimo día para que... se recobre también el hijo de tu esclava y el extranjero» (Ex 23, 12). «Que tu siervo y tu sierva descansen, como descansas tú. Acuérdate de que siervo fuiste en la tierra de Egipto...» (Deut 5, 14s). Este día de descanso humanitario ha de ser también *día de agradecimiento* por la *liberación de la opresiva esclavitud.*

La misma preocupación social ha llevado a la Iglesia a prohibir en domingo los *trabajos serviles.* La carga del trabajo no ha de aplastar a nadie, sobre todo no debe impedir a nadie el goce de concurrir a la «sagrada asamblea» (Lev 23, 3).

Quien, por la ley del descanso sagrado, se deja quitar por Dios la carga del trabajo un día de la semana, recibirá de nuevo animosamente el *peso de la semana siguiente como una misión que Dios le confiere desde el altar del sacrificio, como una porción de la carga que lleva Cristo,* como un yugo suave, como una carga ligera (cf. Mt 11, 29s). Todo esto se consigue por el amor a Cristo, por la gracia de Cristo, que cargó también con el peso del trabajo y lo santificó por su pasión y muerte. De ahí que la participación en el sacrificio de la santa misa sea también una santificación del trabajo.

Las repercusiones sociales de la observancia o quebrantamiento del precepto cultual se palpan hoy con la mano, porque estamos presenciando cómo, junto con el domingo, se sacrifica sin miramiento alguno al hombre en aras del lucro, de la locura produccionista y de la carrera de los armamentos.

Tanto el trabajo como el santo descanso constituyen un precepto social de Dios: sólo cuando *cada uno está dispuesto a llevar el peso de su propio trabajo y aun el del prójimo,* sólo cuando los más fuertes no buscan cómo echar sobre los hombros de los socialmente más débiles su propia parte de trabajo, sino que los hábiles procuran más bien llevar parte del peso de los que lo son menos, para sostenerlos así y en ellos ayudar a Cristo [113], sólo entonces estará el hombre en condición de realizar su cometido de dominar el mundo sin ir al fracaso, sólo entonces se conseguirá que el trabajo no sea causa de división entre los hombres, como por desgracia se ha visto en el curso de la historia, sino más bien causa de unión, por considerarlo como yugo de Cristo, que debe pesar igualmente sobre todos y que se ha de llevar con igual amor [114].

La maldición que en el Antiguo Testamento amenaza al transgresor del sábado cae particularmente sobre quien abusa de las fuerzas de los débiles y les quita el día de descanso establecido por el mismo Dios en el que celebramos el sacrificio de Cristo.

Es evidente que estos sentimientos cristianamente humanitarios y la correspondiente legislación sobre el trabajo y el descanso, sólo son posibles cuando trabajo y descanso se ordenan a Dios como a último fin, cuando el día del trabajo es santificado por el día del descanso sagrado.

c) El trabajo, maldición por el pecado o imitación de Cristo crucificado que fructifica para la eternidad

El pecado hizo del trabajo no sólo un yugo pesado, aunque saludable, sino también una maldición: «Maldita sea la tierra por tu causa... Espinas y abrojos te producirá» (Gen 3, 17s).

Cierto es que Cristo, por su trabajo y por su muerte, redimió en principio la tierra y el trabajo de dicha maldición. Con todo, el individuo, como los pueblos, se enfrenta con la siguiente alternativa: o un trabajo eternamente bendecido, por realizarse en unión

113. Por el desastroso efecto social que produce la ausencia de este sentimiento y disposición, muchos padres no quieren tener hijos; por esa misma causa la sociedad no se preocupa de ayudar a las familias a sobrellevar su carga. La consecuencia será que en la próxima generación habrá una flagrante desproporción entre los dos grupos de edades, el de los útiles y el de los inútiles para el trabajo.

114. Cf. *Didakhé* 4, 6ss; 12, 3ss; *Epístola de Bernabé* 10, 4, PG 2, 753ss.

con el Crucificado, o la maldición que recae sobre un trabajo autónomo, egoísta o cumplido a disgusto.

Maldito es el esfuerzo y el trabajo que no conoce domingo de descanso, que es fin en sí mismo y sólo sirve al egoísmo. El hombre que sólo piensa en trabajar, está en continuo peligro de no pensar más que en sí mismo, haciéndose duro para los demás, y convirtiendo su alma en un yermo. En cambio, el hombre fiel a la observancia del domingo ofrece en el santo sacrificio de la misa, para gloria de Dios y sin miras egoístas, el pan y el vino, ungidos con el sudor de su trabajo. Ya el renunciar a la ganancia del trabajo para dedicarse al culto de Dios, tiene el significado de una ofrenda. Cuando el hombre rehúsa ofrecer a la gloria de Dios las primicias de su trabajo, o sea el primer día con sus dones, principia a obrar la maldición que acompaña los sentimientos puramente terrenales: la discordia en el campo del trabajo y la nulidad de muchos esfuerzos.

La más funesta maldición del trabajo sería que éste condujese al olvido de Dios. El trabajo de quien no guarda el domingo *se convierte en cadena que no le permite encontrar descanso,* porque, en realidad, no le dejará aspirar *al descanso en Dios.* Sin embargo, el trabajo, que se soporta como un yugo que hace gemir, no es tan maldito como el fanatismo capitalista del trabajo, que, ofuscado por la fe ciega en el progreso y por la divinización pagana de la técnica, no puede reconocer ni el valor del culto divino ni el valor del trabajo humano; tanto, que Pío XI tuvo que exclamar: «Así el trabajo corporal que estaba destinado por Dios, aun después del pecado original, a labrar el bienestar material y espiritual del hombre, se convierte a cada paso en instrumento de perversión; la materia inerte sale de la fábrica ennoblecida, mientras el hombre en ella se corrompe y degrada» [115].

«En definitiva, en el trabajo no tiene el hombre sino dos alternativas: trabajar o para Dios o para la criatura. Si trabaja para la criatura, está perdido; si para Dios, salvado. El trabajo puramente materialista (el de la concepción del capitalismo) es esencialmente arreligioso y asocial... Si el hombre sucumbe ante el ansia de poseer, queda poseído a su vez y en la misma medida por el diablo del trabajo» [116]. ¡Honor a los pueblos laboriosos! Pero sépase que cuando, en aras del trabajo, se desprecia el domingo y no se respeta el descanso sagrado, se pierde toda virtud. MAX SCHELER considera que si el fanatismo por el trabajo que distingue a los alemanes los ha

115. *Quadragesimo anno,* n.° 135, C. E. D.

116. DREISSEN, *Die christliche Wertung der Arbeit,* «Die Kirche in der Welt» 2 (1949) 27.

colocado en primera fila en el mundo, también ha trastornado su equilibrio y les ha merecido el odio de los demás pueblos [117].

En nuestro siglo se ha revelado en términos terribles cuán infructuoso, o mejor cuán maldito es el trabajo de una humanidad que no busca en Dios su centro por medio del descanso cultual. Inflaciones, multitudes de desocupados, guerras ferozmente destructoras que, en acelerada sucesión, aniquilan los frutos de un trabajo puramente mundano. Pero lo peor es la desolación espiritual del hombre que deja de adorar a Dios. «¡Vanidad de vanidades!» ¡Cuán bien se aplica esto al trabajo sin descanso sabático!

En la parábola del rico hacendado (Lc 12, 15ss) mostró nuestro Señor la tremenda esterilidad del trabajo convertido en fin de sí mismo (en ídolo). «¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde el alma?» (Mt 16, 26). El ¡ay! que el Señor lanza contra los ricos cae sobre los que están dominados por el ansia de poseer, pero también sobre los que están poseídos por la fiebre del trabajo, y que por ello no encuentran tiempo para rezar, ni para el descanso dominical.

El cristiano suspira bajo el trabajo y bajo la inutilidad terrena de muchas fatigas. Pero, detrás de todos los posibles fracasos temporales, está la bendición de la cruz de Cristo, con sus frutos para la eternidad, con tal que procure siempre estar unido al Crucificado. La santificación del domingo, la asistencia a la santa misa *cambia en bendición de Cristo la maldición del trabajo. Entonces sí abraza el cristiano el trabajo como una obra de penitencia y reparación, como una escuela en que día tras día se va transformando en imagen de Cristo;* y a ello contribuyen también las mismas fatigas y los fracasos en el trabajo.

Pero el domingo sólo confiere valor al trabajo cuando es un descanso santificado en Dios, cuando se aprovecha en «vacar para Dios» *(vacare Deo)*. El simple abandono del trabajo para ir a la caza de distracciones y placeres no quita al trabajo su maldición, ni desencoge los nervios del hombre esclavizado, sino que lo conduce a mayor cansancio. Algún médico habla precisamente de la «neurosis dominical» como de una forma de la huida de Dios y de sí mismo para aturdirse en las diversiones. Un domingo pasado en diversiones puede acaso levantar un tanto las fuerzas físicas, pero no «restablecer el equilibrio del alma, ni conservar la salud espiritual» [118].

Cuando, por el contrario, el domingo se celebra auténticamente,

117. M. SCHELER, *Die Ursachen des Deutschenhasses*, Leipzig 1917, c. v.
118. F. DECURTINS, *Medizinische Aspekte der Sonntagsheiligung und -entheiligung*, «Anima» 4 (1949), 343ss.

el trabajo es aceptado como una verdadera vocación en sentido religioso; esto es, el trabajo es recibido de manos de Dios para ir en pos de Cristo crucificado y glorificar a Dios, es aceptado como un don ungido en el misterio de la redención; en una palabra, el trabajo queda *santificado* y convertido en fuente fecunda para el reino de Dios y la salvación del alma. Y así como Cristo no abrazó el sufrimiento solamente para sí, sino para todos los hombres, también el trabajo que se abraza como una vocación (la de imitar a Cristo) exige una *intención social.* La misma palabra «vocación», entendida en sentido religioso, impone este requisito. La auténtica profesión *(munus, officium)* consagra al servicio de la comunidad, en virtud de una misión y llamamiento divino [119].

Fue indudablemente Lutero quien introdujo una teología de la vocación profana, al mismo tiempo que rechazó expresamente la existencia de vocaciones especiales a una vida conforme a los consejos evangélicos. Los calvinistas desarrollaron y transformaron esa doctrina en forma que influyó sobremanera en la economía subsiguiente [120]. Pero tampoco se puede negar que la Iglesia católica fomentó desde sus orígenes el aprecio por el trabajo profesional como contribución al bienestar de la sociedad y como acto de glorificación de Dios, conforme a los planes de la divina providencia. Sin embargo, siempre manifestó su predilección por la vocación religiosa o clerical en aras del reino de Dios, asegurando con ella el equilibrio y la religiosidad. El «sí» a los consejos evangélicos provocado por el conocimiento de los tesoros de salvación escatológica que encierran y por el de la fuerza deslumbrante de un mundo en que se concede valor supremo al trabajo y a la técnica, da a quienes se consagran al servicio social en una profesión profana aquella suprema consagración «a las cosas del Señor», al reino de su amor que constituye la finalidad del día del Señor (cf. 1 Cor 7, 30s).

El trabajo es, pues, para el cristiano una vocación y no un simple quehacer, porque es un *mandato divino* que a todos afecta, porque es expresión y manifestación de *la semejanza con Dios,* porque tiene que ser *imitación* de Cristo trabajador y paciente, y porque el cristiano considera que su trabajo le ha sido especialmente señalado a él en razón de las *necesidades de la sociedad* y de los *dones particulares* (indicios de vocación) que Dios le concede para realizarlo.

La celebración del séptimo día traía sobre todo el pensamiento de que al fin de cada semana y, por último, al fin de una vida laboriosa, Dios daría al trabajador su parte de descanso y felicidad;

119. Cf. ST II-II, q. 187 a. 3 ad 1 y ad 3; *De regimine principum* I, 1.
120. Cf. M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tubinga 1934.

ahora, *la celebración del domingo, como primer día de la semana,* pone de relieve que el culto ha de pasar antes que el trabajo. El domingo es, ante todo, *la fiesta de la resurrección de Cristo,* del día de pascua. Nuestra mirada debe dirigirse entonces también sobre nuestra futura resurrección. Pero no olvidemos que si el domingo celebramos la resurrección, el santo sacrificio de la misa de ese mismo día coloca en primer término la pasión y muerte de Cristo como camino para llegar a la resurrección y ascensión a los cielos; por donde entendemos que la celebración del domingo no ha de ocultar al cristiano el carácter penoso que lleva todo trabajo. *Celebrando el domingo con la asistencia a la santa misa, pronuncia el cristiano su sí de aceptación santa de lo penoso del trabajo, entendiendo que es por allí por donde ha de llegar a la gloria junto con Cristo nuestro Señor.*

El domingo es el «octavo día», conclusión y coronamiento de la semana sabática, signo precursor del gran día del porvenir, y al mismo tiempo «primer día», comienzo de la victoria de Cristo sobre el pecado, la muerte y los padecimientos.

El trabajo del cristiano queda santificado por el *bautismo,* pues por él se une íntimamente a los dolores y a la muerte de Cristo. Esto no obstante, ha de empeñarse siempre por dar testimonio de su incorporación a Cristo y por robustecerla, pues, de lo contrario, el peso del mundo perverso le apartaría fácilmente del gran ideal de la «vocación» y de la imitación de Cristo, y lo empujaría por las vías de la independencia y del egoísmo. Por la celebración constante del domingo, el cristiano se entrega a las fuerzas vencedoras del divino rey, cuya pasión y resurrección es una constante amonestación y orientación para su existencia. Así, la maldición del trabajo y el fracaso de muchos esfuerzos se truecan en santo servicio de amor y en camino bendito que conduce a las eternas liturgias del cielo.

M. Scheler, *Wert und Würde der christlichen Arbeit,* «Jahrbuch der deutschen Katholiken», Augsburgo 1920-1921, 75-89.
J. Hässle, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII,* Friburgo de Brisgovia 1923.
M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* Tubinga 1934.
Ch. Nattermann, *Die moderne Arbeit soziologisch und theologisch betrachtet,* Dortmund 1953.
F. Valiente, *Sentido y valor del trabajo,* «Ciencia Tomista» 78 (1951) 104-123.
P. Doncoeur, *L'Évangile du travail,* París 1940.

H. Holzapfel, *Die sittliche Wertung der Arbeit im christlichen Altertum,* Wurzburgo 1941 (con bibliografía).
Pío xii, *Nobleza del trabajo* (alocución de 27 de marzo de 1949); en *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Acción católica española, Madrid, [4]1955.
J. Höffner, *Menschenwürde und Schönheit und Betriebsverfassung,* «Trierer Theol. Zeitschr.» 59 (1950) 364-373.
Th. Ohm O.S.B., *Ruhe und Frommigkeit,* Colonia-Opladen 1955
M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail,* París 1955.
M. Pietsch, *Von Wert und Würde menschlicher Arbeit,* Francfort 1952.
Reflexions sur le travail, «Lumière et vie» 20 (1955) 3-136.
E. Mounier, *El miedo del siglo XX,* Madrid 1957.
H. Rondet, *Éléments pour une théologie du travail,* «N. R. T.» 77 (1955) 27-48; 122-143.
W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Ein Betrag zur evangelischen Sozialethik,* Stuttgart 1956.
«Lebendige Seelsorge» 7 (1956) cuaderno 6: *Seelsorge in der industrialisierten Welt.*
F. Dessauer, *Streit um die Technik,* Francfort 1956.
—, *Seele im Bannkreis der Technik,* Olten [2]1954.
O. v. Nell-Breuning, *Arbeit und Musse,* «Stimmen der Zeit» 160 (1957) 93-99.
A. Günther y J. Janès, *Die Arbeiterpriester,* Heilbron 1957.
E. Borne, *Le travail et l'homme,* París 1957.
Die Kirche und die Welt des Arbeiters (Jornada pastoral de Viena), Viena 1957.
J. B. Lotz, S. I., *Mensch, Wirtschaft, Sonntagsfeier,* Salzburgo-Colonia 1958.
B. Häring, *Der Geist des Technizismus und die Liturgie,* «Liturgisches Jahrbuch» 8 (1958) 194-204.
—, *Christliche Wertung der Arbeit im Lichte des Sonntags,* «Geist und Leben» 24 (1951) 241-249; *Theology Digest* 2 (1954) 179ss.
P. Termes, *El trabajo según la Biblia* (tesis), Barcelona 1955.
F. Mahr, *Der Christ in der Welt der Apparate,* Wurzburgo 1958.
G. Teichtweier, *Versuch einer Theologie der Arbeit,* «Theol. Quartalschr.» 138 (1958) 307-328.
St. Wyszinski, *Der Christ und die Arbeit,* Viena 1959.
A. Dansette, *Experiment und Tragödie der Arbeiterpriester,* Graz-Colonia 1959.
P. Kössler, *Christentum und Technik,* Wurzburgo 1959.
J. Daniélou, *Verherrlichung Gottes durch die Grösse des Menschen,* «Theol. Digest» 2 (1959) 69-75.
W. Grimm, *Mehr Kontakt zur Welt der Arbeit,* «Lebendige Seelsorge» 11 (1960)
«Anima» 15 (1960), cuaderno 2: *Technische Werte und Seelsorge.*
A. Auer, *Weltoffener Christ,* Düsseldorf 1961.
—, *Theologische Aufwertung des tätigen Lebens,* en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (miscelánca en honor de W. Schollgen) Düsseldorf 1964, 27-51.

d) Delimitación del precepto divino y eclesiástico sobre el descanso cultual

Las relaciones naturales y sobrenaturales del hombre con Dios exigen algún tiempo de reposo y descanso cultual. Una ley positiva imponía en el Antiguo Testamento la santificación del séptimo día. La primera comunidad cristiana guardó también el reposo sabático. Pero muy pronto, ya en los tiempos apostólicos, el día del descanso cultual, en que se celebraba la muerte y resurrección de Cristo, el «día del Señor» (Apoc 1, 10), el «día de la fracción del pan» y de la predicación, fue el «primer día» (Act 20, 7). Ya san Pablo proclama que la ley sabática no obliga a los cristianos (Col 2, 16).

Por lo que se refiere a la celebración del culto el *primer* día de la semana, preciso es admitir un *precepto apostólico* y aun tal vez *uno positivo divino;* pues los apóstoles que así lo determinaron, son, junto con Cristo y subordinados a Él, «órganos de la revelación» [121].

No ignoramos los problemas que plantea el concebir la determinación apostólica como una ley divina con carácter definitivamente obligatorio. No se puede afirmar que la celebración del primer día de una posible semana de ocho días sea del todo inconciliable con la disposición apostólica.

Incumbe a la Iglesia determinar positivamente los días festivos y lo que se ha de observar en ellos en cuanto a descanso cultual y a actos litúrgicos, ya que el precepto divino no lo precisa. Al interpretar el alcance del precepto positivo de la Iglesia, se ha de cuidar sobre todo de *no menoscabar el alcance del precepto positivo divino, ni del deber que Dios impuso al hombre, al crearlo, de rendirle culto.* Los principios generales que dispensan de una ley puramente eclesiástica pueden aplicarse al precepto dominical, con tal, sin embargo, que quede a salvo la sustancia del precepto cultual dado por Dios. Puesto que la Iglesia sólo ha intervenido para precisar el precepto divino, los motivos para eximir del cumplimiento del descanso y de los actos cultuales han de ser más urgentes y poderosos que si se tratara de leyes positivas puramente eclesiásticas. Pero la exención en un caso particular no afecta directamente al precepto divino, y no requiere, por lo mismo, motivos tan graves como si se tratara de una dispensa de larga duración.

121. Cf. P. MORANT, *Der Tag des Herrn in der Heiligen Schrift,* «Anima» 4 (1949), 297.

La ley del descanso dominical no estaba, en los primeros siglos de la Iglesia, tan claramente determinada como hoy. La pequeña comunidad perseguida no podía urgir demasiado un precepto tan íntimamente ligado con las posibilidades sociales y económicas de sus miembros. Se abandonaba el trabajo cuanto era preciso para vacar a los actos del culto; éste fue, en principio, el descanso dominical. Pero como la celebración del culto, que caía en domingo, exigía necesariamente el descanso cultual, la práctica se fue desarrollando más o menos de por sí. Ya Constantino ordenó que en todo el Imperio se guardase el domingo como día de descanso obligatorio [122].

La Iglesia ha establecido otras fiestas, cuyo número ha variado en el correr de los tiempos, equiparadas al domingo en cuanto al descanso sagrado y la audición de la santa misa.
El precepto del descanso cultual obliga gravemente.

Piensan los moralistas que un trabajo material prohibido por el precepto no sería más que pecado venial, si no pasa de dos horas y no perturba el reposo cultual público ni ocasiona escándalo grave. Pero aquí está fuera de lugar medir el tiempo reloj en mano. Más importante que el tiempo es la clase de trabajo y las circunstancias.

1) *Días festivos obligatorios según el derecho canónico*

Cinco fiestas del Señor: navidad, circuncisión del Señor, epifanía, ascensión, corpus; dos fiestas de la santísima Virgen María: Inmaculada concepción y asunción a los cielos; y tres fiestas de santos: san José, santos Pedro y Pablo y todos los santos [123].

Según el Derecho canónico (can. 1247 § 3), lo establecido por esta ley universal no altera lo que habían establecido los derechos particulares antes de 1918. Así, en el occidente de Alemania rige aún el derecho francés allí establecido desde los tiempos de Napoleón, en lo referente a los días festivos, con menor número de fiestas obligatorias.
Una legislación civil que estuviera en contradicción con la ley eclesiástica sobre días festivos, no exime, por sí misma, de la obligación de guardarlos. Lo que sí puede eximir es la imposibilidad moral en que coloca muchas veces dicha legislación.

2. *Trabajos prohibidos el domingo y los días festivos*

En tales días prohíbe la ley eclesiástica las obras *serviles,* los negocios judiciales y también los mercados *públicos,* las ferias y, en general, todas las compras y ventas *públicas,* a no ser que las

122. Cf. J. BARBEL CSSR, *Der christliche Sonntang in der Verkündigung,* «Trierer Theol. Zeitschr.» 60 (1951), 17-30 y su abundante bibliografía.
123. CIC, can. 1247, § 1.

autorice alguna legítima costumbre o algún indulto particular[124].

Así pues, la ley positiva eclesiástica sólo prohíbe las obras *serviles,* no las «*artes liberales*». Para determinar qué cosa son obras serviles, es preciso tener en cuenta diversos puntos de vista:

1) Según el criterio histórico y social, son trabajos serviles aquellos que, por lo general, eran desempeñados antiguamente por siervos o esclavos, esto es, los trabajos típicamente *corporales;* pero este criterio no es suficiente;

2) en la misma categoría hay que colocar los trabajos por los que se gana el sustento, los «*trabajos asalariados*»;

3) desde el punto de vista de *lo que pretende la ley,* es decisivo determinar si el trabajo perturba el descanso público o cultual. Al descanso dominical se opone toda *función que perturbe el culto.* Los puntos de vista citados han de considerarse simultánea o complementariamente.

A las «artes liberales», no prohibidas por este mandamiento, pertenece todo *trabajo intelectual,* encaminado más al cultivo del espíritu y a la cultura intelectual que al fomento de los valores materiales. Dígase otro tanto del trabajo artístico, realizado sin esfuerzo típicamente corporal, del deporte y de todo cuanto tiene por fin principal el esparcimiento.

Pero ni el deporte, ni los ejercicios intelectuales pueden ser tales que impidan el fin del descanso dominical, o sea, el estar libre para dedicarse a Dios.

Por esta razón el deporte bullicioso durante los actos religiosos va contra el precepto dominical, sobre todo cuando se desarrolla en las inmediaciones del recinto sagrado, o induce a faltar a ellos, aunque el derecho canónico no lo prohíba expresamente.

Para no caer en el rigorismo, en la interpretación del precepto que prohíbe las obras serviles, preciso es tener presente la palabra del Maestro: «El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27). La ley del descanso dominical no tiene, de por sí, gran importancia; la tiene sólo porque está destinada a salvaguardar el destino esencial del hombre, que es rendir culto a Dios.

Las *costumbres locales* y la *práctica de los cristianos concienzudos* proporcionan una buena interpretación del precepto, aceptada por la Iglesia. No es dable, por lo mismo, establecer una

124. CIC, can. 1248.

casuística que entre en todos los pormenores y sea aplicable en todas las regiones y circunstancias. La conducta que observó nuestro Señor respecto al sábado y a la interpretación de los fariseos, nos enseña que no viene al caso una casuística minuciosa. Tal proceder no consigue más que provocar ansiedades y oscurecer el sentido del precepto.

Pongamos por ejemplo lo que traen notables manuales de teología moral. Distinguen sus autores con admirable sutileza entre bordar y hacer calceta. Lo primero lo consideran permitido, por ser obra artística, mientras que lo segundo sería obra prohibida. Pues bien, pese a esta distinción y siguiendo precisamente las opiniones de quienes la formulan, nada podemos objetar a la costumbre que tienen las señoras de estar haciendo punto aun en domingo en sus reuniones sociales. De seguro que el pueblo no alcanza a comprender tan sutiles distinciones.

Lo que sí importa *es comprender rectamente el sentido* del descanso dominical y la formación de los *buenos sentimientos* correspondientes, que a veces prohibirán lo que tolera el texto de la ley.

3. *Trabajos corporales permitidos*

a) Todos los trabajos domésticos y de corral realmente necesarios están permitidos.

Lavar, remendar, coser son cosas permitidas, si no ha habido tiempo de hacerlas durante la semana. Siempre lo son los pequeños quehaceres domésticos de cualquier clase que sean. Si puede hacerlo sin escandalizar, el obrero que tiene que trabajar toda la semana fuera de casa podrá, el domingo, arreglar su jardín y realizar, en su casa, otros trabajos que tienen más bien carácter de pasatiempo o afición. En cambio, será difícil aprobar la costumbre de segar, cosechar o acarrear el forraje por la mañana del domingo.

b) Una necesidad o un peligro inminente de grave perjuicio excusa siempre.

Tienen, pues, una legítima excusa para trabajar en domingo los pobres que no podrían vivir, ni alimentar a su familia, sin el trabajo dominical, los empleados a quienes se obliga a trabajar y no pueden romper el contrato sin grave perjuicio, los que trabajan en fábricas o servicios que no pueden cerrar sin grave perjuicio, como ferrocarriles, altos hornos. Para que no se pierdan o dañen los frutos del campo, pueden los labradores entrar la cosecha o regar las plantas que están para marchitarse. No el simple deseo de una ganancia adicional, sino el peligro de un verdadero perjuicio grave hace lícito el empleo en domingo de las trilladoras. En todo caso se ha de evitar que este ruidoso trabajo se realice durante la celebración de la santa misa.

c) No sólo la *necesidad* propia, sino también la *ajena* y urgente es a menudo razón que no sólo permite el trabajo dominical, sino que lo hace obligatorio.

Los médicos, enfermeros, boticarios deben estar listos a servir aun los domingos. Hasta el rigorismo farisaico había comprendido que se podía auxiliar no sólo a las personas, sino aun a los animales, en cualquier accidente (cf. Mt 12, 11). También es generalmente permitido reparar los vehículos para un viaje necesario o ya principiado, como también la hechura o compostura de una prenda de vestir urgente, ya para sí, ya para otra persona. Mas no está permitido a los artesanos el aceptar tantos encargos que se vean luego en la necesidad de trabajar aun el día festivo, cuando tal vez otros están sin trabajo.

d) Una *costumbre legítima* puede autorizar en domingo no sólo los mercados públicos, las compras y ventas públicas [125], sino también otros trabajos serviles. Pero es evidente que nunca deben absorber tanto que no deje tiempo para los actos religiosos y el descanso cultual.

En caso de duda acerca de la licitud de un trabajo o de la existencia de motivos suficientes para eximirse del precepto, queda siempre el recurso de la *dispensa,* con tal que asistan motivos plausibles.

No se necesita dispensa cuando es evidente la legitimidad de la costumbre, la necesidad o el peligro de grave perjuicio. Cuando se duda de si los motivos son suficientes, puede obtenerse la dispensa, no sólo del descanso dominical, sino aun de la audición de la santa misa. Pero cuanto más frecuente sea la dispensa, mayores deben ser las razones para no hacer peligrar la esencia del precepto. También aquí puede decirse que si un cristiano pone interés y acude al párraco en solicitud de dispensa, hay que presuponer cierto sentido de responsabilidad, de forma que rara vez se negará la petición.

Los ordinarios de los lugares y los párrocos pueden dispensar del precepto dominical a sus súbditos, y no sólo a los individuos en particular, sino a toda una familia, y, dentro de su territorio, aun a los extraños [126]. Los superiores religiosos tienen la misma autoridad que los párrocos para dispensar a sus súbditos, entre los cuales hay que contar a todos los que habitan en las casas religiosas [127]. Pero los susodichos no tienen poder para dispensar a toda una comunidad, a una parroquia o a una diócesis.

125. CIC, can. 1248.
126. CIC, can. 1245, § 1.
127. CIC, can. 1245, § 3.

En los casos de necesidad que afectase a toda una parroquia, habría, por lo regular, razón suficiente para que toda ella quedase automáticamente liberada de la obligación del descanso dominical. En tales casos no hay propiamente lugar a dispensa, sino, a lo sumo, a declarar la exención para tranquilidad de las conciencias. Por su parte, el párroco no tendría derecho entonces a supeditar a su decisión la licitud del trabajo, ni a obligar a cada uno a solicitarle licencia. Hay que creer que el cristiano, ya consciente de sus obligaciones y derechos, es capaz de dar por sí mismo con la solución acertada en los casos particulares, tanto más que en las necesidades que afectan a su existencia, está mejor informado que el mismo párroco. Así, por ejemplo, el labrador conoce mucho mejor que un párroco letrado los tiempos propicios y los trabajos inaplazables. Por lo mismo sería conveniente que el párroco, antes de declarar desde el púlpito que en ciertos casos existen motivos para trabajar, se aconsejara con personas prudentes.

P. BERTL S. I., *À propos des oeuvres serviles. La recherche du gain influe-t-elle sur leur détermination?* en «Nouv. Rev. Théol. 63» (1936) 32-56.
F. PETTIRSCH S. I., *Das Verbot der opera servilia in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Exegese,* en «Zeitschr. f. Kath. Theol.» 69 (1947) 417-444.
H. HUBER, C. SS. R., *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin,* Salzburgo 1958.
F. STEINMETZER, *Arbeitsruhe,* «Reall. für Antike u. Christentum» 1 (1950) 590-595.
J. HÖFFNER, *Der Tag des Herrn und die gleitende Arbeitswoche,* «Trierer Theol. Zeitschr.» 65 (1956) 277-283; cf. «Die Kirche in der Welt» 10 (1958-1959) 353-359.
Revolution der Roboter, Untersuchungen über Probleme der Automatisierung, Munich 1956.
H. ZEMANEK, *Automation und die Folgen,* «Hochland» 49 (1956-1957) 297-311.
F. PETTIRSCH, *Um eine sinnvolle Kasuistik der Sonntagsruhe,* «Die Kirche in der Welt» 9 (1957) 129-134.
N. WINGEN, *Die Sonntagsarbeit im Rahmen der Arbeitszeitfrage,* «Die neue Ordnung» 11 (1957) 350-356.
A. GECK, *Arbeitszeitentwicklung und Seelsorge. Ein Beitrag zur sozialen Moral,* «Kölner Pastoralblatt» 9 (1957) 111-114; 135-140.
Sonntag kann Sonntag bleiben (dictamen sobre la oportunidad de un trabajo cristiano), Essen 1957.
Pío XII, Alocución sobre «La automación y el mundo del trabajo» del 7-6-1957, en GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Madrid [6]1962, t. I, 858.
G. MOSER, *Die Automation und ihre Probleme,* «Theol. Quartalschr.» 137 (1957) 187-206.
E. WELTY, O.P., *Durchlaufende Arbeitsweise mit betonten Wochenrhythmus,* «Die neue Ordnung» 11 (1957) 277-283.
F. PETTIRSCH, *Aktuelle Probleme um die Sonntagsruhe,* «Theol. pr. Quartalschr.» 106 (1958) 105-113.

H. J. WALLRAFF, S. I., *Ordnungsethische Aufrufe aus dem Vollzug der Automation,* «Stimmen der Zeit» 160 (1956-1957) 1-12.
—, *Die Fortentwicklung der Sonntagsruhe,* «Die neue Ordnung» 14 (1960) 40-49.
PH. DELHAYE, *Les repos dominical,* «Ami du clergé», 68 (1958) 225-234; 241-249; cf. además J. R. CONNERY en «Theol. Studies», 19 (1958) 522s.
L. VEREECKE, *La théologie du dimanche selon Henri de Gorkum (1431),* «Mélanges de science religieuse» 14 (1957) 167-182.
—, *La théologie du dimanche selon saint Antonin de Florence,* «Sciences Eccl.» 11 (1959) 345-363.
A. EXELER, *Eucharistischer Kult und Arbeit,* «Lebendige Seelsorge» 11 (1960) 34-40.
L. BOPP, *Vom arbeitstheologischen Gehalt der Liturgie,* «Oberrheinisches Pastoralblatt» 61 (1960) 65-75.
C. V. TRUHLAR, *Labor christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore,* Roma-Friburgo 1961.
W. SCHÖLLGEN, *La semana móvil de trabajo: Consideraciones sociológico-culturales sobre el sentido del domingo,* en *Ética concreta,* Herder, Barcelona 1964, 276-283.
B. HÄRING, *Was ist Entheiligung des Sonntags,* en G. BAUER, *Die zehn Gebote,* Stuttgart 1962, 29-35.
A. GÜNTHÖR, *Die Moraltheologie der Aufklärung und die Sonntagsheiligung,* «Erbe und Auftrag» 35 (1959) 357-370; 453-471.
H. FISCHER, *Um den Sonntag in der Industrie,* «Die neue Ordnung» 14 (1960) 29-40.
J. NIEMEIER, *Die rechtliche Problematik der Sonntagsarbeit,* «Die neue Ordnung» 14 (1960) 358-370.
—, *Botschaft und Gebot der Liebe nach der Bibel,* Friburgo de Brisgovia 1964.
J. COPPENS, *La doctrine biblique sur l'Amour de Dieu et du prochain,* en «Ephemerides theologiae lovanienses» 40 (1964) 252-299.
KL. BROCKMÖLLER, *Industriekultur und Religion, Francfort* [3]1964.
J. RIEF, *Sonntag und knechtliche Arbeit,* en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 113 (1965) 338-347.
W. VAN BENTHEM, *Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik,* Essen 1966.

Parte segunda

VIDA EN FRATERNA COMUNIÓN CON EL PRÓJIMO

INTRODUCCIÓN

La moral cristiana presenta como requisito primero y fundamental la viviente incorporación en Cristo, el latir misterioso de la vida divina en las tres virtudes teologales y, en fin, la virtud de religión por la que tributamos a Dios nuestras adoraciones e imprimimos a toda nuestra vida el carácter de la santidad cultual. En esto consiste propiamente la vida religiosa o ética sagrada, impuesta por la primera parte del mayor de los mandamientos: «Amar a Dios sobre todas las cosas», y consignada en la primera tabla del decálogo sinaítico.

Simultánea con la vida religiosa y en ella originada, corre la vida moral, señalada en la segunda parte del mandamiento principal y en la segunda tabla del decálogo; comprende el amor al prójimo y los deberes estrictamente morales en todos los campos de la actividad terrena.

Así la vida religiosa y de unión y comunión con Dios y la vida moral, orientada a lo terreno, no son dos zonas simplemente yuxtapuestas; aunque se distingan conceptualmente, forman la unidad más estrecha. El fiel que vive una vida auténticamente cristiana, ofrece el espectáculo de la más perfecta unidad: su vida no es vida partida, pues está lejos de separar o simplemente de yuxtaponer la vida moral a la religiosa, lo que no daría sino una vida rebajada, o por lo menos demasiado superficial y sin hondura moral ni religiosa.

El cometido primordial del discípulo de Cristo es *vivificar su actuación moral en el mundo con el fermento de la religión.* Esto lo conseguirá obrando por un motivo y una finalidad enteramente religiosos, procurando dar a sus actos morales un sello

religioso, aunque sin destruir su carácter de acción propiamente moral y sin descuidar nada de cuanto la haga perfecta en su género.

La energía secreta que comunica a la vida moral ese sello religioso y sobrenatural no es otra que la *caridad,* o sea el amor a Dios, que, incluyendo también al prójimo, se amplía en la *caridad fraterna.*

> El amor al prójimo, lo mismo que el amor a Dios, está cimentado en la fe divina, se alimenta de la virtud teologal de la esperanza y se expresa en la humildad y sublimidad sacerdotales de la virtud de religión. El sacrificio de Cristo en la cruz y el sacrificio eucarístico son el arquetipo y manantial del amor al prójimo.

Por consiguiente, el amor al prójimo no sólo debe ser puesto en la cumbre de todas las virtudes morales y designado como el lazo de unión entre la vida religiosa y moral, sino que la entera tarea moral del cristiano (obediencia, afectos familiares y sociales, protección, defensa, desarrollo y cuidado de la vida humana, justicia, recto uso de las riquezas, culto de la verdad, de la fidelidad y del honor) ha de ir iluminada con los rayos de la *caridad fraterna.*

Capítulo primero

ALCANCE POSITIVO DEL AMOR AL PRÓJIMO

I. COMPENETRACIÓN DEL AMOR A DIOS, A SÍ MISMO Y AL PRÓJIMO

1. *El misterio del amor recíproco*

El «yo», la condición de persona, designa el consciente existir en sí mismo de un ser espiritual. *La palabra y el amor* son los únicos que pueden expresar nuestra espiritualidad y nuestro ser personal. La palabra, por su parte, sólo brota de los labios y tiene algún sentido cuando se dirige a *otra persona,* a un «tú», a un interlocutor espiritual relacionado con el «yo». La hondura y la gravedad de la palabra sólo son plenamente percibidas en el *amor,* en la comprensión y atención prestada al «tú». Un «tú», un interlocutor espiritual auténtico e independiente, sólo lo descubrimos por medio de *la palabra y el amor.* Toda actitud que suponga menoscabo del amor (por ejemplo, la pasión, la búsqueda del propio provecho) nos priva de ver el ser propio del otro, su «tú». (El odio toma en serio el ser del otro, pero es sólo para rechazarlo como «tú», como participante en la palabra y el amor, hasta el punto de desear su destrucción.)

> Mientras no descubramos el «tú» del otro en el amor, tampoco llegaremos a descubrir el fondo esencial del propio «yo», que sólo alienta en la palabra y el amor.

La persona como realidad espiritual, como vida, significa tanto el «yo» subsistente y dueño de sí mismo, como su ordenación en un «tú» en un movimiento de conocimiento y entrega.

El «egoísmo» de la voluntad de autonomía y propia conservación no es más esencial a la persona (o sea, al sentirse vivir como persona) que el «altruismo» de la tendencia hacia un «tú». *De ahí que una persona sólo llegue a su pleno desarrollo y madurez cuando del «yo» fluye una corriente de amor hacia el «tú», en virtud de la cual se concede al «tú» la misma atención que al propio «yo».* Cuando el amor no se enciende en el «tú», o cuando sólo arde el sombrío fuego del egoísmo y de la pasión que intenta satisfacer a expensas del otro, el «yo» pierde su cimiento, no se siente *vivir como persona,* antes sólo como una disposición embrionaria o una ruina calcinada.

Siendo como somos personas creadas, estamos por esencia ordenados a Dios. La realidad más honda de nuestro ser de persona no se hace fructífera hasta que en nuestras palabras se transparenta Dios, hasta que nos abandonamos en el amor a Dios. *Nuestro «yo» no llega a su plenitud más que ante el «tú» de Dios. Mas para que el dilatado puente del amor de Dios alcance la orilla de la eternidad, tiene que ir apoyándose en sucesivos pilares, que son los del amor al prójimo.*

En nuestro estado de peregrinos, el comercio de «yo» a «tú» con Dios sólo puede establecerse cuando de uno u otro modo hemos ya puesto en obra la palabra y el amor en relación con el prójimo. ¡Cuán devastador es para la vida religiosa el hecho de que un niño no aprenda a amar, porque él mismo no es objeto de amor alguno! Lo que está escrito sobre el amor natural, para el sobrenatural vale aún mucho más: *«El que no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo amará a Dios, a quien no ve?»* (1 Ioh 4, 20).

Por otra parte, para que la palabra y el amor dirigidos al prójimo alcancen la hondura que les es propia, es preciso que se advierta en ellas la preocupación por Dios, que es su origen y su última finalidad, y que a Él estén orientadas, *pues el hombre sólo llega a ser un «yo» y un «tú» personal en gracia a su participación en la naturaleza personal de Dios,* uno en sus tres personas, en el que se realiza la relación de «yo» a «tú» del verbo eterno y del amor eternamente inflamado. De ahí que la palabra y el amor entre los hombres sea en cierto modo una relación *entre tres,* pues Dios está siempre presente cuando dos personas se encuentran en la realidad de su «yo» [1].

1. Cf F. Ebner, *Wort und Liebe,* Ratisbona 1935; *Das Wort und die geistigen Realitäten,* Innsbruck 1921.

> Así pues, el hombre no puede hallarse verdaderamente a sí mismo en el amor, si en el amor no ha hallado antes al «tú» del prójimo. Pero ni el amor a sí mismo ni el amor al prójimo pueden alcanzar la profundidad que es necesaria para que sean duraderos y perfectos, si ambos no han buscado y descubierto su centro en Dios. «Sólo los que se aman en Dios se aman rectamente. Por tanto, para amarse, es preciso amar a Dios» [2].

La tendencia a afirmar y conservar el propio yo que se manifiesta en el amor a sí mismo, no es otra cosa que una correalización con Dios del amor que Él nos muestra al crearnos y conservarnos. Por otra parte, la abnegada entrega al prójimo viene a ser el más claro eco del amor con que Dios se entrega y se prodiga. Sólo a quien es consciente del amor admirativo ante el prójimo y ante el insondable enigma del «yo» frente al «tú», se le revela el origen de la palabra y el amor, como mociones que arrancan de Dios, y se le ilumina el último sentido de estas realidades espirituales, dirigidas a Dios.

El *amor natural* a sí mismo y al prójimo se funda en el valor natural de la persona (y de la personalidad), esto es, en la *semejanza natural con Dios.*

El *amor sobrenatural* de sí mismo y del prójimo está, evidentemente, a mayor altura; *su fundamento es la semejanza sobrenatural con Dios,* por la participación de la naturaleza divina mediante la gracia (2 Petr 1, 4), o cuando menos por el divino llamamiento a dicha participación. Gracias al amor sobrenatural, gracias a la *caridad,* podemos amar a Dios no sólo como a nuestro creador, sino como a nuestro padre, y con su mismo amor y de la misma manera como, dentro de la vida divina, Él se conoce y se ama a sí mismo en el Verbo de la eterna verdad y en la aspiración del eterno amor. El amor que Dios nos profesa supera con mucho al amor que tiene a todas las demás criaturas, puesto que nos ama con el amor con que se ama a sí mismo, en la in-existencia mutua de las tres personas en la vida intratrinitaria; pues bien, el amor cristiano de sí mismo, *siendo el amor de caridad,* no es otra cosa que la correalización de ese amor inaudito de Dios por nosotros; queremos decir que venimos a amar con Dios y como Dios y con su mismo amor.

2. San Agustín, *Retractationes* 1, 83, PL 32, 594.

En el amor cristiano nos amamos a nosotros mismos y al prójimo como «amados de Dios» inmersos en la corriente del amor divino. Cristo ruega por nosotros diciendo: «Que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Ioh 17, 26; cf. id. 13, 34; 15, 9).

2. *Unidad y diversidad del amor sobrenatural a Dios, a sí mismo y al prójimo*

Según santo Tomás, el amor sobrenatural a Dios y al prójimo es una sola y misma virtud, *la caridad.* «El fin de la caridad es uno solo, y es la divina bondad; además no hay más que una bienaventuranza eterna, sobre cuya participación se funda esta divina amistad» [3]. A santo Tomás no se le escapa que el objeto material del amor a Dios y el del amor al prójimo (inclusive el amor a sí mismo) es tan esencialmente diferente como lo son el Creador y la criatura.

Mas el objeto formal, el motivo y el fin, a saber, la participación de la divina bienaventuranza o por lo menos el llamamiento a ella, es uno solo. *En Dios amamos su amor, que a Él y a nosotros nos colma de felicidad, y en el prójimo y en nosotros amamos el magnífico título nobiliario que nos da derecho a participar en la divina amistad beatificante.*

La diferencia entre el objeto material del amor a Dios y el del amor al prójimo no carece de importancia; el desconocerla conduciría al panteísmo y a suprimir toda diferencia entre religión y moral. Pero la unicidad del objeto formal y de la virtud radical infusa para amar a Dios y al prójimo da a la caridad fraterna y al amor de sí mismo un *valor religioso auténticamente sobrenatural,* y garantiza *la unidad de la vida religiosa y moral,* por ser vida en Dios.

La virtud infusa de la divina caridad nos hace amar a Dios y estando radicados en ese su divino amor, al mismo tiempo que lo amamos a Él nos amamos a nosotros mismos y al prójimo. Como correalizadores de su paterno amor a sus hijos adoptivos, en un mismo rayo de amor divino amamos al prójimo y a nosotros mismos.

Ya en el orden natural podemos hablar de un mismo amor a Dios y al prójimo; pero una vez depositada en nuestro corazón

3. ST II-II, q. 23, a. 5

la virtud divina de la caridad, esta identidad de amor cambia completamente el sentido, porque entonces es el torrente mismo del amor divino el que penetra en nuestros corazones, el amor que, por el Espíritu Santo, fluye y refluye eternamente entre el Padre y el Hijo, colmando su felicidad. El torrente del amor al Padre y el del amor a los hijos adoptivos del Padre formaba, en el corazón de Jesús, una sola corriente, fuente misteriosa y potente que alimentaba todas sus palabras y acciones.

En la Sagrada Escritura encontraremos marcada la *unidad* del amor sobrenatural a Dios y al prójimo, especialmente en 1 Cor 13 y en el conocido pasaje del «mayor de los mandamientos», pero también se nos señala su *diferencia* con los *dos* mandamientos del amor. Es verdad, como nota santo Tomás, que el precepto del amor al prójimo estaba ya contenido en el primer mandamiento y sólo debió señalarse en particular debido a la cortedad del conocimiento humano [4]. Para que apareciera claro ante nuestro entendimiento, se nos impone como «el segundo mandamiento, semejante al primero» (Mt 22, 39).

Quien hace hincapié sobre la total diversidad de objeto material (las personas objeto del amor), destaca más la duplicación y diferencia del precepto del amor en la unicidad del don de la caridad; quien, como santo Tomás, hace resaltar la *única sociedad y amistad establecida por la divina caridad,* amistad en la que reposa la esencia misma de esta virtud [5], y que es como su objeto formal común, pondrá de relieve su unidad. «Con un solo y mismo amor amamos a Dios y al prójimo, a Dios por sí mismo, y a nosotros y al prójimo por Dios» [6].

3. *Fusión del amor natural y sobrenatural de sí mismo y del prójimo*

Evidentemente, el amor sobrenatural de sí mismo y del prójimo aventaja a todo amor natural en valor, como también en sus motivos. Mas, para que *alcance toda su eficacia y produzca todos sus efectos, debe hundir sus raíces en la fuerza del amor natural y apoyarse aun en motivos naturales.* Pero esto sólo puede realizarse si el amor natural está en orden. Y el amor natural no suele entrar por los caminos del orden, sino paso a paso y a medida que el mismo amor sobrenatural va ampliando su radio de acción, muy reducido al principio; porque es indispen-

4. ST II-II, q. 44 a. 2.
5. Cf. ALSZEGHY, *Grundformen der Liebe,* Roma 1946.
6. SAN AGUSTÍN, *De trinitate,* 8, 12, PL 42, 959.

sable la continua lucha entre el amor ordenado y el egoísmo, que conduce a la ruina tras los falsos amores. Aquí sucede lo que entre el espíritu y las fuerzas físicas: *la caridad carece de energía si no se adueña del amor natural.*

Todo pecado procede del amor desordenado de sí mismo, el cual cierra la entrada a la caridad [7]; a la inversa, cuando en el alma se establece el reinado de la caridad sobrenatural, se acaba todo pecado. «Dos amores edificaron dos ciudades: el amor a sí mismo, llevado hasta el desprecio de Dios, levantó la ciudad terrena, el amor de Dios hasta la abnegación de sí mismo, la ciudad celestial» [8].

El falso amor de sí mismo es el gran enemigo del amor de Dios y del amor cristiano de sí mismo y del prójimo; por eso «la exigencia fundamental del seguimiento de Cristo es la *abnegación*» [9]. Amarse a sí mismo, según la doctrina cristiana, es otra cosa muy distinta que enamorarse de sí mismo; es más bien imitar el amor del Crucificado, es crucificarse a sí mismo, para no vivir sino para Cristo y para sus hermanos. La finalidad que se persigue con la abnegación es llegar a adquirir, junto con el amor a Dios y por su medio, el verdadero y perfecto amor de sí mismo en Dios: «El que pierde su alma, la gana» (Mt 10, 39; 16, 24; Lc 17, 33; Ioh 12, 25).

El amor sobrenatural del prójimo debe penetrar todo afecto natural para con él: el amor de amistad, el afecto filial o paternal, el amor entre novios y casados.

La caridad, el amor sobrenatural debe saturar no sólo el amor espiritual entre los casados, sino aun el amor erótico y sexual que lo acompaña. El amor divino tiene, en este estado, dos aspectos y dos efectos: porque ora es abnegación y renuncia dolorosa, ora entrega y júbilo de amor.

El criterio supremo para juzgar del erotismo y la sexualidad de los afectos sensibles y de la unión carnal es la posible integración de todos estos impulsos amorosos en la caridad; algunos afectos inferiores podrán ser incorporados en ella, otros le deberán ser sacrificados. Lo que no encaja con un amor crucificado, tampoco encaja con la caridad y debe ser condenado; lo que a él se amolda, queda altamente ennoblecido

R. Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin,* Munich 1956.

7. ST I-II, q. 77, a. 8.
8. San Agustín, *De civitate Dei* 14, 28; PL 41, 436.
9. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* IV, 2, pág. 17.

—, *Botschaft und Gebot der Liebe nach der Bibel,* Friburgo de Brisgovia 1964.
J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'Amour de Dieu et du prochain,* en «Ephemerides theologicae lovanienses» 40 (1964) 252-299.
Kl. Brockmöller, *Industriekultur und Religion,* Francfort ³1964.
J. Rief, *Sonntag und knechtliche Arbeit,* en «Theologisch praktische Quartalschrift» 113 (1965) 338-347.
D. M. Nothomb, *Amour du prochain, amour du Christ, d'après saint Jean Chrysostome,* «Vie Spir.», 87 (1952) 364-375.
I. Hausherr, S. I., *Philautie de la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur,* Roma 1952.
I. van Houtryve, *L'amour du prochain selon saint François de Sales,* París-Lyón 1944.
B. Wöhrmüller, *Das königliche Gebot,* Munich 1949.
J. Vieujean, *L'autre toi-même,* Tournai 1952.
J. de Puybaudet, *La charité fraternelle est-elle théologale?,* «Rev. Asc. Myst.», 24 (1948) 117-134.
Th. Deman, *La charité fraternelle comme forme des vertus,* «Vie Spir.», 74 (1946) 391-404.
L'amour du prochain, «Cahiers de la Vie Spir.», 1954.
A. M. Henry, *Charité et communautés,* «Vie Spir. Supplément», 2 (1948) 363-393.
H. de Lubac, S. I., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme,* París ⁴1947.
L. Bopp, *Zum Lobe der Liebe. Von der christlichen Caritas und den Richtungen ihrer Entfaltung,* Friburgo de Brisgovia 1952.
G. L. Vogel, *Tiefenpsychologie und Nächstenliebe,* Maguncia 1957.
J. Ratzinger, *La fraternidad cristiana,* Taurus, Madrid 1964.
B. Häring, *La Iglesia es amor. Hemos olvidado que somos hermanos,* en *El mensaje cristiano de la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 264-281.
A. K. Bea, *Das Konzil und die Brüderlichkeit,* en «Stimmen der Zeit» 174 (1964) 81-87.
K. Rahner, *Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe,* en «Geist und Leben» 38 (1965) 168-185.
—, *Das «Gebot» der Liebe unter den anderen Geboten,* en «Schriften» v, Einsiedeln ²1964, p. 494-517; traducción castellana: *Escritos de teología* v, Taurus, Madrid 1964.

II. Explicación del precepto de la caridad: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»

1. *Motivo y obligación del amor al prójimo*

La fuerza que determina al cristiano a amarse sobrenaturalmente a sí mismo y al prójimo no es sólo un simple mandamiento.

El amor de sí mismo encuentra un poderoso estímulo en el

natural instinto de conservación. Y si el hombre no se hubiese salido del orden, no hubiera sido necesario preceptuarle el amor de sí mismo. El hombre se ama a sí mismo por necesidad; pero el pecado original lo coloca constantemente ante el peligro de amarse con un amor falso y egoísta. Por eso *la primera obligación que impone el amor de sí mismo es la de cortar esa innoble inclinación al egoísmo.*

Aun establecido en el orden sobrenatural, continúa el hombre amándose con falso amor cada vez que se ama sólo naturalmente, en lugar de amarse como hijo de Dios y como hombre nuevo en Jesucristo. Por eso la segunda gran obligación del amor de sí mismo es ésta: *ámate como cristiano, amándote con Cristo y como Cristo en Dios.*

También el amor al prójimo encuentra un incentivo natural en ese altruismo innato que nos inclina hacia él, buscando su compañía. Al advertir el hombre que no alcanzará la perfección de su «yo» sino sirviendo al prójimo por amor, no hay duda de que se sentirá fuertemente inclinado a amarlo; y no se puede negar que es un motivo poderoso, noble y elevado; pero es motivo que, en la práctica, deberá eclipsarse, si se quiere llegar realmente hasta el «yo» del prójimo por medio de un amor reverente, dejando a un lado las pretensiones de un egoísmo disimulado.

La caridad cristiana encuentra su *verdadero motivo en el amor que Dios nos profesa a nosotros mismos y al prójimo.* En el orden sobrenatural, no puede el hombre amarse a sí más que al prójimo, puesto que son los mismos los motivos que tiene para ambos amores, como son la semejanza con Dios y el estar llamado al seguimiento de Cristo. El motivo del amor de sí y del prójimo es aquí indivisible. El precepto más elocuente y apremiante del amor al prójimo nos lo da el ejemplo de Jesucristo: su amor por nosotros y por nuestros prójimos.

Dios nos impone el precepto del amor por el hecho mismo de darnos la potencia de amar y por habernos dado un ejemplo de amor inigualable.

El motivo propio del amor sobrenatural de sí mismo y del prójimo es el amor con que Dios se ama a sí mismo y nos ama a nosotros. «Dios es amor» (1 Ioh 4, 8), y el don más elevado que nos ha otorgado es el de poder amar en Él; y el primer mandamiento es el de no dejar inactivo ese poder de amar. El mismo amor de Dios, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rom 5, 5), es el lazo que nos une mutuamente

y nos constriñe al amor (2 Cor 5, 14). Al destinar Cristo las *obras de su amor infinito* para todos y para cada uno de nosotros, al darnos el *don de su amor personal en el Espíritu Santo,* después de su resurrección, venimos todos a formar una sola unidad de hermanos y hermanas, obligados a profesarnos mutuo amor.

Esas obras no son otras que *los santos sacramentos.*

El sagrado *bautismo* nos ha hecho miembros del único cuerpo de Cristo, por lo que somos todos miembros unos de otros (Eph 4, 25).

La sagrada *confirmación* infundió en nosotros el Espíritu del amor para movernos al celo apostólico. La *consagración sacerdotal* comunica los divinos poderes necesarios para el servicio amoroso de las almas.

El sacramento de la *unción de los enfermos* sume nuestros mortales dolores, nuestras satisfacciones y sufrimientos en la pasión y muerte sumosacerdotal del Salvador, confiándonos así la misión de ofrecer nuestra vida en sacrificio de amor por nuestros hermanos, emulando los sentimientos sacerdotales de Jesucristo, salvador nuestro.

En el sacramento del *matrimonio* el amor natural y recíproco de dos seres humanos y de sus futuros hijos se sume en el amor desinteresado del Redentor. Es dado entonces a estos seres atestiguar el amor de Cristo.

La palabra eficaz que *perdona los pecados* es don del amor de Cristo y de su Iglesia, que reincorpora totalmente dentro de la comunidad y devuelve el derecho para participar en la ofrenda del divino sacrificio. Pero es la sagrada *eucaristía* la muestra suprema del amor del Salvador para todos nosotros y al mismo tiempo el signo de nuestra íntima y mutua compenetración.

Así, los santos sacramentos establecen eficazmente entre nosotros una solidaridad vital, que es la condición y el poderoso incentivo del legítimo amor sobrenatural del prójimo y de sí mismo, y de los actos que lo manifiestan. Los santos sacramentos nos encaminan eficazmente hacia el término de nuestra esperanza, hacia el reino eterno del amor en Dios, por el Espíritu Santo.

San Pablo compendia de la siguiente manera los motivos sobrenaturales del amor al prójimo: «Soportaos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. *Sólo hay un cuerpo* y *un espíritu,*

como también *una sola esperanza,* la de vuestra *vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos,* que está por encima de todos y actúa en todos» (Eph 4, 2ss).

También la santa Iglesia recuerda los motivos fundamentales de la fraternidad cristiana en la poscomunión de pascua: «Infunde en nosotros *el espíritu de tu caridad,* para que, con tu piedad, establezcas la concordia entre aquellos que saciaste con tus *sacramentos* pascuales».

El amor de Cristo no es un motivo que obre desde fuera: es, por el contrario, una *fuerza viva y apremiante* (cf. 2 Cor 5, 14) que actúa maravillosamente *dentro de nosotros.* Así como el apóstol, al considerar las obras estupendas del amor de Dios en Cristo y el don altísimo del amor de Dios, que es el Espíritu Santo, exclamaba en transportes de júbilo victorioso: «¿Quién nos separará del amor de Cristo?» (Rom 8, 35), así también los cristianos, habiendo recibido en los santos sacramentos el amor invencible de Cristo resucitado, han de sentirse empujados hacia un amor mutuo indisoluble, pues el amor divino los ha unido con un lazo viviente. Por la recepción del Espíritu Santo y de los santos sacramentos quedamos unidos aun al pecador privado de la gracia, pues el amor de Cristo salvador, que es el que nos une, no ha rechazado aún definitivamente al pecador.

El motivo principal de la caridad fraterna no es el mero precepto, ni mucho menos el temor del juicio que amenaza a quien no vive en el amor. El motivo principal es más bien el mismo amor de Dios y el admirable *don* de su amor, que a todos nos ciñe con sus ataduras. Cuanto más adelanta el cristiano en el amor a sí mismo y al prójimo, más se esfuerza por darle como motivo directo el amor a Dios y el ejemplo de Cristo.

Dios proclamó el precepto del amor en todos los tonos, con canto de arpas y repique de campanas y estruendo de victoria, y hasta con las clamorosas trompetas que llaman a juicio; así análoga y progresivamente, a medida que va creciendo su amor, debe el cristiano establecer un acuerdo perfecto entre los diversos motivos que lo inducen a practicar la caridad.

Pero Dios no se contentó con hacernos el don del amor: nos impuso clara e indubitablemente el santo y estricto *precepto* de la caridad. En numerosos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento nos dio el precepto formal del amor al prójimo, no sólo concediéndonos el don de su amor, sino amenazándonos con la

eterna exclusión de su amorosa compañía, si a nuestra vez no amábamos.

La fórmula más enérgica del precepto es ésta: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19, 17s; Mt 5, 43; 22, 39; Rom 13, 9). Y el precepto fue explicado repetidas veces (cf. Deut 22, 1ss; Eccli 17, 14), pero sobre todo en aquella «regla de oro»: «Lo que no quisieras que te hicieran a ti, no lo hagas a los demás» (Tob 4, 16). La regla está formulada negativamente, pero viene a significar lo que el Nuevo Testamento expresa en forma positiva: «Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la ley y los profetas» (Mt 7, 12; Lc 6, 31; Rom 13, 8-10).

El precepto de la caridad pertenece al primer mandamiento; junto con el de amar a Dios, forma el mandamiento más grande y más apremiante (Mc 12, 31; Lc 10, 27ss). El amor al prójimo, por haber sido elevado a mayor altura, es el «nuevo mandamiento» (Ioh 13, 34s; 15, 12ss). Él constituye la «ley regia»: «Si en verdad cumplís la ley regia de la Escritura: amarás al prójimo como a ti mismo, bien hacéis» (Iac 2, 8). Las amonestaciones de los apóstoles se resumen todas en este gran precepto (Gal 5, 6; Col 3, 14; Hebr 10, 24; 13, 1; 1 Petr 1, 22; 2, 17; 4, 8; 2 Petr 1, 7ss). Precisamente la forma en que se presenta este precepto, muestra que la moral cristiana es moral de la gracia. El cap. 13 de 1 Cor, no menos que las epístolas de san Juan son un canto único al imperativo del amor. «También tenemos este precepto de que quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Ioh 4, 21). La pintura que hace Jesús del juicio final da a este precepto su tremenda gravedad, al mismo tiempo que infunde confianza (Mt 25, 34-36); el juicio se realiza conforme al precepto del amor, ya que en el amor está implícita la ley entera. El amor lleva en sí todas las bendiciones.

D. NOTHOMB, *Le motif formel de la charité envers le prochain,* «Revue Thomiste», 52 (1952) 97-118; cf. 361-377.
A. BREMOND, S. I., *La raison et la charité,* «Gregorianum», 21 (1940) 17-33.
M. CLÉMENT, *La alegría del amor,* Studium, Madrid 1962.
MNS. J. DUPERRAY, *La caridad de Cristo en acción,* Casal i Vall, Andorra 1962.
M. T. SANCHO, *Cristo, tú y los otros cristos,* Gráf. Andrés Martín, Valladolid [2]1963.
D. DOHEN, *El mandamiento nuevo,* Rialp, Madrid, 2.ª ed
J. M. PERRIN, *El misterio de la caridad.* I, *El amor sin medida,* ibíd., 1955.
N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11,* Roma 1963.

L.-J. LEBRET, *Dimensiones de la caridad,* Herder, Barcelona [4]1967.
K. NIEDERWIMMER, *Erkennen und Lieben. Gedanken zum Verständnis von Gnosis und Agape im ersten Korintherbrief,* en «Kerygma un Dogma» 11 (1965) 75-102.

2. *Nuestro prójimo*

a) A quién debemos amar

El Señor mismo respondió de manera gráfica y conmovedora a la pregunta: ¿quién es el prójimo, a quién debo amar como a mí mismo? (Lc 10, 29-37). *El prójimo es todo aquel que «hic et nunc», en las actuales circunstancias, necesita mi amor y mi ayuda.* El hombre de la parábola, caído en manos de ladrones, es evidentemente un judío, venía de Jerusalén. El samaritano hubiera podido decirse: «Es un extranjero, a quien no conozco», o «es un judío, y con ellos no tenemos nosotros nada que ver». Pero no: «Habiéndolo visto, movido a compasión, se acercó a él». No sólo le prodigó los primeros cuidados, sino que se hizo cargo del pobre herido, hasta que estuvo fuera de peligro.

En la parábola del samaritano compasivo, que se hizo prójimo para el judío robado y herido, no se niega que haya relaciones y circunstancias naturales que nos unen más íntimamente con unos hombres que con otros. La necesidad del pobre judío fue conocida primero por el sacerdote y luego por el levita de su pueblo; pero sólo se portó como su prójimo el extranjero, siendo así que le abandonaron aquellos que naturalmente le estaban más unidos. Por consiguiente, está conforme con el sentido de la parábola el afirmar que generalmente para los padres sus prójimos son sus hijos, para los hijos sus padres, para el esposo la esposa y viceversa, para el vecino su vecino, en una palabra, todos aquellos que se encuentran en estrecha relación son mutuamente prójimos, y a ellos incumbe en primer lugar el socorrer al necesitado. Pero, en principio, no hay límite alguno, ni de parentesco, ni de amistad, ni de raza, ni de pueblos: *todo hombre puede ser para cualquiera «su prójimo»: basta que Dios le haga conocer su necesidad, le toque el corazón y le proporcione los medios de socorrerle.*

Quien pretende portarse con el extranjero en el momento de la necesidad como el samaritano con el pobre judío, tiene que abrir de antemano su corazón a todos los hombres. Pero no basta un simple sentimiento de altruismo humanitario universal;

tiene que ser, por el contrario, un sentimiento de amor, pronto siempre a las obras y nacido del convencimiento que da la fe.

La caridad cristiana abraza a todas las criaturas que están en amistad con Dios, o que por lo menos son aún capaces de dicha amistad. *Nuestros prójimos son, pues, todos los santos del cielo, los ángeles, almas benditas del purgatorio y cuantos viven en la tierra.* Para con los amigos de Dios que moran en el cielo, hemos de alimentar sentimientos de amor, manifestables por nuestro culto. *Las benditas almas del purgatorio y los hombres que aún están en la prueba de esta vida, son prójimos nuestros que merecen nuestro amor de obra.*

Los condenados, que se separaron definitivamente de la comunión de amor con Dios, no pueden ser ya objeto de nuestra caridad. Ya no son prójimos nuestros; se separaron de nosotros por el abismo de su irrevocable alejamiento de Dios. Los animales y demás criaturas irracionales, las admiramos y amamos sólo en razón de su Creador, pero no son objeto del amor cristiano, de la caridad, porque no son capaces de la amistad beatificante de Dios, que es precisamente el lazo de la caridad cristiana.

Los santos del cielo y las almas justas de la tierra, de por sí, están más cerca de nosotros que quienes están en pecado mortal, puesto que están en amistad con Dios, que es el motivo formal del amor sobrenatural. Pero, por otro concepto, podemos decir que los pecadores están más cerca de nosotros que los santos; porque si su estado de enemistad con Dios los mantiene lejos de la caridad, a ella los acerca la grave necesidad espiritual en que se encuentran y el amor de Cristo, que va en busca del pecador. *Por eso, cuando tenemos ante nosotros un pecador a quien podemos socorrer, es él, y no el santo, que no necesita nuestra ayuda, el que de manera especialísima es nuestro prójimo.* Esto se puede comprender considerando la esencia de la divina caridad *(agape),* que no consiste en la estima y benevolencia provocada por méritos humanos, sino en el amor que prodiga sus beneficios al pobre, siempre que ofrezca un corazón humilde. Así el celo por las almas, que va precisamente en busca de los más miserables pecadores, se nos presenta como la más hermosa participación de la divina caridad, que de los pecadores hace hijos de Dios.

El cielo es la perfección de todas las cosas; allá la caridad no se orientará hacia la necesidad y la pobreza, sino que exultará de júbilo por la gloria de Dios, que colmará a todos los elegidos. *Pero en nuestra peregrinación terrestre, es la necesidad del prójimo la que obliga a nuestra caridad a pasar a las obras.* Quienes

nos están unidos naturalmente por lazos más íntimos, reclaman más nuestra ayuda. Pero hemos de tener en cuenta que todos los hombres, siendo hijos de Dios o estando llamados a serlo, nos están íntimamente unidos: todas sus necesidades solicitan nuestra ayuda, cuando Dios por las situaciones y las circunstancias nos las hace conocer, ya porque sólo nosotros podemos remediarlas, ya porque lo podremos hacer mejor.

M. RADE, *Der Nächste,* Tubinga 1927.
TH. DEMAN, *Ceux que nous devons d'abord aimer,* «Vie Spir.», 75 (1946) 678-709.
L. STURZO, *La charité chrétienne et la politique,* «Vie Intell.», 32 (1938) 409-436.
A. ROULLET, *L'amour du prochain loi de l'Homme et de la Société,* «Vie Spir.», 46 (1936) 128-145; 247-262.
F. BRAUN, *La charité et la fraternité des peuples,* «Vie Spir.», 46 (1936) 21-30.
F. MUSSNER, *Der Begriff des «Nächsten» in der Verkündigung Jesu,* «Trierer Theol. Zeitschrift», 64 (1955) 91-99.
R. DENIEL, *La charité sous la restauration,* en «Revue de l'Action populaire», n.° 190 (1965) 802-822.

b) Orden de prelación en nuestro amor al prójimo

¿Cuál es mi prójimo?, se pregunta repetidamente ante las diversas situaciones concretas. Entre estas dos o más personas que necesitan mi ayuda, ¿cuál es mi prójimo? Como enseñó nuestro Señor en la parábola del buen samaritano, no se puede establecer un principio absoluto que señale en cada caso cuál es el prójimo a quien hay que socorrer, o cuál tiene más derecho a mi amor.

Con todo, pueden establecerse algunos principios:

1. Mayor *aprecio interior* merecen los santos que los pecadores.

2. Cuanto mayor es la necesidad, mayor ha de ser la *ayuda caritativa;* pasan primero las necesidades espirituales del alma, y sólo en segundo término las corporales.

3. Cuando es igual la necesidad de diversos prójimos, hemos de ayudar primero a quienes nos están generalmente más unidos (por parentesco o por amistad), o los que están confiados a nuestro cuidado.

No es tan fácil determinar si han de ser preferidos los propios padres o los propios hijos, el consorte o los padres, cuando todos se encuentran en igual necesidad. Es probable que pase delante el consorte. La caridad

para con los padres y los hijos y el cuidado que se les ha de prestar parecen iguales. La unión de parentesco en primer grado suele pasar delante de la de amistad, en lo que respecta al deber de caridad.

La prioridad u orden de la caridad obliga en principio bajo pecado. Puede llegar a ser hasta pecado grave socorrer a alguien que se encuentra en una necesidad ordinaria, descuidando a otro que sufre una más apremiante, o bien, en caso de necesidad igual, socorrer al primero que se presente, descuidando a los propios padres o hermanos.

San Buenaventura ofrece una razón concluyente para mostrar que la caridad afectiva y efectiva debe incluso preferir a quienes nos están más unidos por el parentesco y la amistad, a aquellos que nos lo están por la gracia: La divina caridad, siendo amor real, no flota en el aire sin contacto con el amor natural; por el contrario, es amor que penetra los afectos naturales, y por lo mismo se conforma necesariamente con el deber de preferir a quienes nos están más unidos naturalmente, suponiendo, por otra parte, que las circunstancias son iguales [10].

c) Nuestros enemigos

El amor a los enemigos está esencialmente comprendido en la «regia ley» de la caridad fraterna. Ese amor es la piedra de toque para comprobar si nuestra conducta con el prójimo procede realmente de la caridad divina y se amolda a ella. El amor que Dios nos tiene no es únicamente un amor de amistad —«os llamo mis amigos»—, sino que es también, y muy realmente, amor a los enemigos: «Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros... porque siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo...» (Rom 5, 8ss). El amor de Dios, al salir en busca del hombre, no encuentra sino enemigos «pecadores»; el móvil y finalidad del divino amor a los enemigos es vencer la enemistad. De enemigos pretende hacer amigos; el precio fue la muerte de Cristo.

Pero el amor a los enemigos no es precisamente amor al enemigo como tal; sin duda se dirige al enemigo, pero en cuanto llamado por el amor de Dios, como nosotros, a la misma divina amistad. El amor al enemigo arraiga en la voluntad invencible del

10. Cf. Z. ALSZEGHY, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe beim hl. Bonaventura,* 178ss.

mejor bien para él, cual es la reconciliación por medio de la divina amistad, la amistad en el sentido más profundo. La conducta exterior con el «enemigo» debe ser la que parezca más a propósito, según las circunstancias, para alcanzar ese fin del amor cristiano.

Cuando el Señor nos pide que *ofrezcamos la otra mejilla* a quien nos hirió en una (Lc 6, 27ss), nos exige la serenidad interior y la paciencia, inspirada por el amor; en cuanto a realizar exteriormente el gesto, sólo habrá que hacerlo cuando se juzgue necesario o por lo menos útil para la conversión del enemigo, pero no sería ni siquiera lícito hacerlo si con ello aumentase su insolencia y se volviese más difícil la reconciliación. La conducta del Señor con el criado del sumo sacerdote ofrece la mejor explicación de su palabra, aunque luego con su muerte de expiación cumplió en grado sumo su propio precepto de amar a los enemigos. La *oración* debe ser la primera manifestación de ese amor a los enemigos, que ansía la común amistad con Dios. «Mas yo os digo: amad a vuestros enemigos y orad por quienes os persiguen» (Mt 5, 44). Aquí no se nos impone únicamente el precepto negativo de renunciar a la venganza y el desquite; no se nos pide únicamente el perdón; se nos impone, por el contrario, algo positivo, a saber, el verdadero amor interior en Dios y por Dios. Cristo nos pide mucho más que el simple perdón a los enemigos: «Haced el bien a quienes os aborrecen» (ibid.). Este amor a los enemigos, enteramente desinteresado y olvidado de sí, es la marca que distingue el amor cristiano del amor de los paganos, quienes sólo aman a aquellos que los aman. Sólo este amor nos hace y nos muestra «hijos del Padre celestial», cuyo ejemplo es ya motivo para esforzarnos para adquirir semejante amor (Mt 5, 45).

También san Pablo, citando los Proverbios (25, 21s), afirma que el amor a los enemigos se ha de manifestar especialmente procurando su salvación: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber, que haciendo así amontonáis carbones encendidos sobre su cabeza. No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien» (Rom 12, 20).

Si M. SCHELER hubiese prestado atención a esta última frase: «vence al mal con el bien», no hubiera llegado a la ridícula pretensión de buscar en san Pablo la justificación del resentimiento, como si, no pudiendo vengarse, se buscara un desquite humillando al enemigo e interpretando luego tal conducta como «amor a los enemigos» [11].

11. MAX SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Abhandlungen und Aufsätze* I, pág. 97. Igual confusión encontramos también en el teólogo protestante H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1914, 184: «Es éste un criterio muchas veces proclamado por el judaísmo y con el cual se asesta un golpe mortal a la doctrina cristiana.» Es mucho atrevimiento buscar precisamente en san Pablo una falsificación judaica del Evangelio.

Lo que san Pablo aconseja no es el gozo disimulado por el daño del enemigo, sino humillarlo con nobleza, para convertirlo, para ayudarlo a abandonar sus sentimientos hostiles.

Dice san Pablo: «No te dejes vencer del mal»: esto nos muestra otro aspecto de la verdadera caridad con los enemigos. *El odio a los enemigos trae siempre el peligro del contagio; el cual sólo puede evitarse movilizando todas las fuerzas contrarias, oponiéndole la resistencia de un amor activo.* El peligro implícito en los sentimientos de odio de corroer interiormente al odiado, debe contrarrestarse despertando los sentimientos capaces de proteger al propio yo y de apaciguar al enemigo realizando las obras del amor, o, como dice san Pablo, «bendiciendo y haciendo el bien» (Rom 12, 14; 1 Thes 5, 15). Antes de que el sol se ponga, debe el cristiano vencer la cólera, ese contagioso bacilo que nos viene del enemigo (Eph 4, 26).

Hemos sido llamados «para ser herederos de la bendición»: por lo mismo tenemos que abrazar a todos nuestros prójimos, aunque fueran nuestros enemigos, con deseos de bendición (1 Petr 3, 9). Cada día tenemos que pedir perdón a Dios de nuestros pecados: es justo, pues, que también nosotros perdonemos a quienes nos injurian (Eccli 28, 1ss; Mt 6, 14; 5, 26; Mc 11, 25s).

No basta, pues, guardarse de sentimientos de odio y venganza contra el enemigo, preciso es rodearlo de cuidados verdaderamente amorosos. Es lo que significan estas conocidas palabras del Señor: «Si vas a presentar una ofrenda ante el altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego vuelve a presentar tu ofrenda» (Mt 5, 25s). Quien sabe que un hermano le es indiferente, o acaso hostil, no puede presentar a Dios sus ofrendas de amor. Primero tiene que esforzarse por disipar, con su caridad, el odio y la aspereza de su hermano, aun no teniendo conciencia de culpa. El Señor no dice: «si tú tienes algo contra tu hermano», sino «si tu hermano tiene algo contra ti» [12]. El enemigo se nos convierte en prójimo, en el sentido de obligarnos a pasar a la acción, cuando sólo nuestra incansable caridad es

12. El evangelio de los Nazarenos transmite una expresión del Señor aún más clara: «No podéis estar contentos, mientras no veáis que en el corazón de vuestro hermano reina el amor.» Apud SAN JERÓNIMO, *Com. in Eph.* 5, 4, PL 26, 520.

capaz de librarle de la profunda miseria del odio y el resentimiento. Cuanto más se aleja él de nosotros por sus hostiles sentimientos, tanto más urge que le demos nuestra ayuda espiritual, si somos nosotros, sobre todo, los que mejor podemos ayudarle. Del mismo modo que cuando caemos en pecado nos hundimos en un abismo tal de miseria que sólo Dios nos puede sacar de él, y su misericordia es entonces nuestra única salvación, igual sucede con el que se halla encadenado por el odio: para salir de él necesita la liberación, el perdón del amor.

Cualquier palabra o mirada o acción hostil contra nosotros, es palabra *que a nosotros se dirige,* aunque sea insensata. No podemos eludir la respuesta, puesto que viviendo con nuestros semejantes no podemos evitar nuestro diálogo con ellos, y toda palabra merece la atención de una respuesta. Pues bien, a la palabra del odio sólo se puede responder acertadamente con la del amor. La palabra hostil socava los fundamentos de toda relación humana, fundada en la palabra y el amor; por eso la respuesta debe atender a curar las heridas inferidas al amor; de lo contrario, desaparecerá el fundamento de las relaciones humanas.

El amor a los enemigos es un precepto obligatorio. Ya el AT lo inculca repetidamente (Lev 19, 17; Iob 31, 29s; Prov 25, 21; Eccli 28, 1-10). También nos ofrece el AT magníficos ejemplos de amor a los enemigos, como el de José con sus hermanos y el de David con Saúl. En ninguna parte del Antiguo Testamento encontramos la frase: «odiarás a tu enemigo» (cf. Mt 5, 43), pero los rabinos habían explicado los pasajes que imponían el amor a los enemigos como *simples consejos;* tanto que los interpretaban así: «amarás a tus prójimos, pero odiarás a tus enemigos». Jesús no se contentó con oponerles, ampliándola, la idea veterotestamentaria del amor a los enemigos: proclamó expresamente su *carácter obligatorio.* El amor a los enemigos es condición para ser «hijos del Padre celestial, que hace salir su sal sobre justos y pecadores» (Mt 5, 45).

Las principales obligaciones que impone el precepto del amor a los enemigos, son las siguientes:

1. *Es preciso perdonar siempre de corazón,* aun cuando el ofensor no pida perdón.

Es éste un requisito para que Dios nos perdone también a nosotros (Mt 6, 12ss). El espíritu de venganza es incompatible con el cristianismo. El recuerdo doloroso de las injurias e injusticias no se opone, por sí mismo, al auténtico perdón, pero sí puede ser un peligro y una tentación constante; por eso hay que salirle al paso rezando por el ofensor. Se oye a veces decir: «Perdonar, sí; olvidar, no». Si con esto se quiere decir que se ha de traer siempre a la memoria voluntariamente la ofensa recibida, es indicio de que no se ha perdonado realmente.

2. Se puede pedir *la justa satisfacción del honor,* o sea, del buen nombre, o de los bienes temporales, pero siempre cuidando de no dejarse arrastrar por el espíritu de odio y venganza.

El peligro de dejarse llevar de dichos sentimientos puede ser más grave si se quieren exigir reparaciones inmediatamente y cuando se está bajo la excitación de la cólera: es preciso entonces diferir sus justas exigencias hasta que se haya recobrado la calma. Además, al exigir la pena judicial para el enemigo, se ha de tener solamente en vista el amor a la justicia y al bien común, y el bien real del ofensor. «El amor a la justicia es muchas veces un pretexto falaz para encubrir el espíritu de venganza» [13]. Pero no hay duda de que cuando el bien común o los propios bienes lo exigen, pidiéndole a Dios y teniendo buena voluntad, se pueden unir los sentimientos de caridad a la justa ejecución de la justicia y al castigo de los culpables.

3. Preciso es *reconocer de buena gana las buenas cualidades que tenga el enemigo y desearle sinceramente todo bien, sobre todo la eterna salvación.*

El gozarse del mal ajeno es un gusano roedor de la caridad. Ya el AT ponía en guardia contra ello (Prov 24, 17). Un motivo especial para tranquilizar su conciencia encontraba Job en no haberse alegrado nunca de las desgracias de sus enemigos (Job 31, 29). Siempre es peligroso, aunque de suyo no contrario al amor de los enemigos, el desearles alguna desgracia o algún castigo de Dios para que se enmienden y conviertan. Además, no tenemos por qué señalarle a Dios el camino que su gracia ha de seguir.

4. Los buenos sentimientos de caridad se han de manifestar dando, por lo menos, aquellas *muestras ordinarias de atención y cortesía debidas a todos los hombres;* y cuando se trata de personas con las que se tienen especiales relaciones (parientes, vecinos), se les han de dar aquellas muestras especiales que, según la costumbre general, se les deben en razón de aquellos lazos.

Como muestras generales se pueden señalar el devolver el saludo y la oración; como muestras especiales, el dirigir el saludo, no simplemente el devolverlo, y cierto trato social.

---

13. SAN ALFONSO, *Theol. mor* lib II, n.º 28; *Homo apostolicus,* tr. IV, cap II, n.º 17.

Excepcionalmente se podría tolerar que, por motivos de justicia y de caridad (motivos correccionales), se abstuviese alguien *temporalmente* de las muestras no sólo especiales sino aun generales; v. gr., la persona casada respecto del seductor de su consorte, los padres respecto del de sus hijos. Esto no sería hostilidad, sino defensa. Los padres pueden mostrar su disgusto a sus hijos para castigarlos y enmendarlos durante un tiempo *saludable*, si bien de tal forma que en él puedan sentir el amor de sus padres

No se puede exigir a una persona gravemente ofendida que cumpla inmediatamente con las más onerosas obligaciones que impone la perfecta caridad. Sin duda el apóstol amonesta seriamente a que no dejemos que el sol se oculte sobre la ira (Eph 4, 26); pero hay que conceder que, aun desde el punto de vista puramente psicológico, necesita el hombre cierto tiempo para sobreponerse a la irritación y al dolor. Por eso, muchas veces habrá que contentarse con que la persona ofendida esté dispuesta a dar el primer paso para vencer el resentimiento; ese paso será el *orar* por el ofensor, el pedirle a Dios la gracia del verdadero perdón, el proponerle no hablar mal del «enemigo». Y cuando han fracasado ya varios intentos de reconciliación, o cuando el otro se ha negado obstinadamente a devolver el saludo, la prudencia aconseja esperar una ocasión más propicia, y mientras tanto permanecer simplemente en la disposición de reconciliarse.

Cuando se trata de hacer desaparecer una inveterada enemistad entre parientes o vecinos (lo que se ha de intentar sobre todo con ocasión de alguna misión popular o alguna otra circunstancia propicia), generalmente habrá que pedir a ambas partes que den un paso decisivo, sobre todo si llevan ya algún tiempo recibiendo los santos sacramentos, sin hacer nada por reconciliarse.

5. El ofendido ha de estar siempre dispuesto *a ayudar en toda circunstancia a su enemigo,* y aun a darle muestras especiales de caridad, si fuera necesario para la salvación de su alma.

Esta voluntad de socorrer al ofensor en alguna necesidad especial es suficiente para recibir bien la absolución, aun cuando, a causa de la gravedad de la ofensa, diga que no podrá nunca perdonar del todo. Esta manera de hablar significa simplemente que no puede sobreponerse al dolor.

6. El ofensor o el principal culpable está obligado, *en virtud de la justicia, a ser el primero en buscar la reconciliación;* el ofendido, por su parte, está obligado, también en virtud de la justicia y de la caridad, a darse por satisfecho con una moderada reparación. *Por lo demás, el ofendido ha de procurar, en virtud del precepto del amor a los enemigos, deponer la enemistad lo más pronto que le sea dable.*

Mientras pueda temerse que un esfuerzo por reconciliarse, intentado por el inocente, ahonde la enemistad y la mala voluntad del injusto ofensor, conviene esperar mejor coyuntura. Lo mismo

cuando se prevé que el ofendido rechazará bruscamente la reconciliación.

Cuando no se ha causado un perjuicio que deba ser reparado —los traumas psíquicos pueden también pertenecer a esta categoría—, no hay generalmente obligación de solicitar la reconciliación con una persona con la que, a causa de su ausencia, no se vive en relación alguna.

Hemos explicado la obligación estricta; sobre ella se extiende el campo de los consejos y de la caridad supererogatoria, que prodiga especiales atenciones al enemigo, para procurarle bienestar temporal y sobre todo la eterna salvación. También aquí el fruto que Dios exige de cada uno ha de estar en relación con las gracias recibidas.

A. Colnai, *Versuch uber den Hass,* «Phil. Jahrbuch», 48 (1935) 147-187.
M. Waldmann, *Die Feindesliebe in der antiken Welt und Christentum,* Viena 1902.
A. M. Gichon, *Le pardon,* París 1948.
Y. de Montcheuil, *Le ressentiment dans la vie morale et religieuse d'après M. Scheler,* «Mélanges théol.», París 1946, 187-226.
P.-R. Régamey, O. P., *Un amour des ennemis réel et sage,* «Le vie spirituelle» 96 (1957) 379-400.
G. Colo, *L'odio e l'amore,* Roma 1958.

d) Nuestros amigos

Un amor inquebrantablemente fiel, cimentado en un aprecio mutuo y en una íntima correspondencia, recibe el nombre de amistad.

Si ya en el orden natural la amistad representa la cumbre de la delicadeza y de la nobleza del amor [14], con mayor razón debe la amistad entrar en el campo de la caridad cristiana, para ser configurada por ella.

En el AT encontramos ejemplos magníficos de fidelidad en la amistad y el amor (David y Jonatán, Jusay y David, Elías y Eliseo). Los libros sapienciales no se cansan de encomiar el valor de la verdadera amistad: «Un amigo fiel es poderoso protector, el que lo encuentra halla un tesoro... El que teme al Señor es fiel en la amistad; y como fiel es él, así lo será su amigo... Un amigo fiel es remedio saludable...» (Eccli 6, 14ss).

Cristo nuestro Señor tuvo íntima amistad con la familia de Lázaro y sobre todo con sus apóstoles, entre los cuales distinguió

14. Cf Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 9; Cicerón· *De amicitia*

a tres (Pedro, Santiago y Juan). La ternura de su amor mereció a san Juan un puesto de predilección. A sus discípulos los llama Cristo «sus amigos» (Ioh 15, 14s; Lc 12, 4). San Juan Bautista se atrevió a llamarse a sí mismo «el amigo del esposo» (Ioh 3, 29).

Ya decía ARISTÓTELES que es propio de la verdadera amistad el *esfuerzo común por adquirir la virtud;* lo demás no es otra cosa que utilitarismo o vaga manifestación de simpatía. La amistad no es posible entre los perversos [15]. Para ser amigos de nuestro Señor es preciso *identificar la voluntad con la suya: «Seréis mis amigos si hacéis lo que os ordeno»;* y como signo de esa amistad nos comunica las mismas verdades que Él posee, los secretos íntimos del Padre, que forman la bienaventuranza (Ioh 15, 14s). La mayor prueba de amistad es dar la vida por los amigos (Ioh 15, 13).

La verdadera amistad entre los cristianos se funda sobre la común amistad con Dios y sirve para conservarla y aumentarla. Cuando no tiene ese carácter, puede decirse *a priori* que es amistad desordenada; porque no hay término medio: *o bien la «caridad» informa todo amor natural sincero, o bien falta la caridad, y entonces la voluntad no tendrá la suficiente energía para permanecer en el debido orden natural.* El amor sobrenatural debe penetrar e irradiar en el amor a los padres, a los hijos, al esposo o esposa, a los amigos. El amor cristiano no es un amor que planee sobre la naturaleza; porque precisamente para ser fuerte y eficaz ha de penetrar y corroborar todas las pulsaciones amorosas del corazón, todos los nobles y tiernos afector del amor natural. Todo amor natural que se sustrae a la *caridad,* se resuelve en simple amor de sí mismo, en utilitarismo, o en pasión peligrosa y disoluta.

Tiene la amistad cristiana, como nota característica esencial, el no ser hermética y exclusivista, sino, por el contrario, *abierta a cuantos tienen necesidad de amor: cuanto más profunda, más amplia y acogedora.* Sólo el amor entre novios y esposos como tales es exclusivo, pero tampoco éstos proscriben la amistad. La amistad cerrada y con detrimento de la caridad que ha de abrazar a todos los miembros de la comunidad, no procede de la inmensa caridad sobrenatural, sino del mezquino amor propio.

Aun *en el seno de una familia o de una comunidad religiosa* pueden anudarse íntimas amistades, que son como haces de luz y focos de energía que vigorizan el espíritu de familia y aprietan

15. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* 9, 7, 12.

los vínculos del amor de cuantos están unidos por la verdadera amistad.

Las relaciones *entre esposos y prometidos* han de estar evidentemente animadas por el amor sobrenatural. El noviazgo y mucho más la sociedad conyugal, santificada por el sacramento, debe unir en amorosa y comprensiva *sociedad a los que juntos quieren viajar hacia la vida eterna,* a los que emulan por alcanzar el amor de Dios. *Por consiguiente, cuanto perturba su amor divino, o cuanto engendra simple indiferencia respecto de la divina amistad, debe ser considerado como un estorbo para su mutuo amor.*

También es dable la *amistad entre hombres y mujeres,* aun fuera del noviazgo y del matrimonio, pero con exclusión de todo erotismo, dentro y por encima de la familia y parentela. Es entonces sobre todo cuando la intimidad y delicadeza del amor ha de respetar las distancias. Pero como existe siempre el peligro de tentaciones eróticas y aun sexuales, o el de dar escándalo o provocar recelos, muchas veces habrá que declarar ilícitas tales amistades.

Aquí se aplica, a su modo, lo que dice san Pablo: «Si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás, por no escandalizar a mi hermano» (1 Cor 8, 13). Si la amistad extramatrimonial de un hombre con una mujer no persigue su mutuo adelanto en la divina amistad, o si no evitan el escándalo que podrían dar a los débiles, que con su proceder pretenderían justificar sus amistades pecaminosas, habría allí un serio peligro contra la caridad fraterna.

L. VISCHER, *Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern,* «Theologische Zeitschrift», 1953, 173-200.

V. NOLTE, *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen,* Wurzburgo 1939.

J. BOUTON, *La doctrine de l'amitié chez saint Bernard,* «Rev. Asc. Myst.», 29 (1953) 3-19.

K. OTTEN, *Die heilige Freundschaft. Des seligen Abtes* AELRED VON RIEVAL *Büchlein* De spirituali amicitia *übersetzt,* Munich 1925.

P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne,* París 1949.

F. DANDER, *Grundsätzliches zur Auffassung der Freundschaft nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin,* «Z. f. Asz. Mystik.» 6 (1931) 132-145.

P. PHILIPPE, *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin,* Roma 1938.

L. B. GILLON, *À propos de la théorie thomiste de l'amitié,* «Angelicum» 25 (1948) 3-17.

M. MÜLLER, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal,* Munich 1937.

L. HENN, *Freundschaft,* Dulmen 1950.

A. ODDONE, *L'amicizia. Studio psichologico e morale,* Milán 1936.

R. Schwertschlager, *Lob der Freundschaft*, Heidelberg 1947.
L. Rouzic, *Essai sur l'amitié*, París 1945.
J. de Guibert, S. I., *Les amitiés dans la vie religieuse*. «Gregorianum», 21 (1941) 171-190.
L. M. Bond, O. P., *A comparison between human and divine friendship*, «Thomist» 3 (1941) 54-94.
L. Berg, *Homo homini naturaliter amicus. Zu Geschichte und Inhalt eines ethischen Axioms*, en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (miscelánea en honor de W. Schöllgen), Düsseldorf 1964, 69-83.
I. Lepp, *Von Wesen und Wert der Freundschaft*, Wurzburgo 1965.

3. *Esencia, propiedades y efectos del amor al prójimo*

El amor es, ante todo, el *sentimiento* en que radican los motivos de toda acción[16], es la conformidad interior con los valores de otra persona junto con la inclinación amorosa hacia ella. Aquel sentimiento puede provocar una emoción afectiva, aunque no la provoca siempre necesariamente. Cuando falta dicha emoción, el sentimiento pierde mucho de su fuerza. *El amor a una persona se funda sobre la consideración y el aprecio de sus valores individuales y permanentes.*

El amor noble y elevado a una persona es un sentimiento que oscila entre la *atracción* espiritual (y en cierto modo magnética) que ella despierta y la *respetuosa reserva*, que obliga a guardar las distancias. El amor es, pues, una tensión. Tan luego como uno de estos dos polos suprime al otro, el amor queda en su esencia disuelto; toda preponderancia del uno sobre el otro lo pone ya en peligro.

La atracción sin respeto da una fusión (lo contrario de la comunión personal) en que se esfuma el yo del uno, o se pierde la independencia del otro. El respeto sin la atracción origina la fuga y el alejamiento. En el amor sumo, en la amistad con Dios, se aúna la más íntima inclinación mutua con el respeto más profundo. En ninguna de las formas del amor humano debe desaparecer ninguno de los extremos de la tensión amorosa, ni siquiera en el amor matrimonial, pues por más profundas que sean la atracción y la unión, nunca debe desaparecer el muro defensor del santo respeto mutuo. Sólo así podrá el amor proteger y ennoblecer a las personas que se aman, en una palabra, sólo así podrá ser cristiano.

El amor cristiano al prójimo *reside primordialmente en el sentimiento.* Se asemeja, pues, al amor natural. Radica en el corazón del hombre, en los sentimientos naturales del amor, a los que da

16. Cf. lo dicho en págs. 257s del tomo primero, sobre los sentimientos como sujetos de la moral.

una nueva y más elevada orientación. El amor sobrenatural, así como el natural, tiene necesidad de manifestarse en obras de amor; pero sus motivos y su fuerza vienen del otro mundo. Por su nobleza, supera inmensamente al simple amor humanitario a los semejantes, porque sólo el amor cristiano conoce el infinito valor del prójimo y su vocación a la amistad con Dios. El amor a los enemigos muestra que el amor cristiano puede florecer aun allí donde falta la conformidad interior, la simpatía natural; y esto porque se funda en motivos sobrenaturales y en el don de Dios. Pero si el amor cristiano no nace por obra y gracia de los sentimientos naturales del amor, no por esto deja de despertarlos y de emplearlos en su propio servicio, cuando ya existen.

Amor no es sólo *estima, inclinación, sino también benevolencia.* Cuando, al contemplar los valores de la persona amada, se despierta el sentimiento del amor, necesariamente se desata una corriente de energía sobre la voluntad, para llevarla no sólo a inclinarse hacia ella, sino a quererle todo bien. Pero no es simple deseo de que el amado goce de bienes, sino verdadera voluntad de *hacerle el bien*, de hacer algo por él, conforme a sus posibilidades. *El amor afectivo tiende al amor efectivo.*

A esta benevolencia, a esta voluntad de hacer el bien, propia del amor, se añade, en el amor cristiano, el *sentimiento de la solidaridad*, que inclina a servir. La divina caridad, que reina en nosotros, nos une con el prójimo en una comunidad de vida, de amor y de destino. Vivimos nuestra propia vida sobrenatural en el *único reino del amor:* es, pues, justo que trabajemos por conservar y aumentar ese amor no sólo en nuestra propia alma, sino en cada uno de los miembros de este reino. El saber que estamos íntimamente unidos en Cristo nuestro Señor, formando con Él un solo cuerpo, nos hará sentir verdadera *compasión* por la desgracia del prójimo y nos llevará a *compadecerlo.* «Si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan» (1 Cor 12, 26). La compasión inspira la *reparación*, tan enfáticamente proclamada por san Pablo: «Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1, 24).

Cuanto más puro y elevado es el amor al prójimo, menos se cree hacer algo especialmente meritorio en virtud de este amor reparador, abnegado y gustosamente sacrificado en aras del bien del prójimo. Porque entonces siente en sus más íntimas fibras la *corresponsabilidad con él.* «¿Soy acaso guarda de mi hermano?»: estas palabras manifiestan la

profunda raíz del odio y del fraticidio; a la inversa, la conciencia de la solidaridad cristiana es uno de los principales resortes de los diligentes y amorosos cuidados con que la caridad se emplea naturalmente en beneficio y salvación del prójimo.

Cuanto más lleno está de amor el corazón, más se sienten las necesidades de los desgraciados: *el amor es misericordioso.*

El que es misericordioso, imita un rasgo especial del divino amor, característico del cual es socorrer con tanta mayor largueza cuanto más miserable es el hombre y más cargado de deudas se siente ante Dios. Campo preferido, aunque no único, de la misericordia es el amor a los enemigos, que se preocupa tanto más por el bien de su alma cuanto más hiriente es su conducta.

Como perla preciosa en corona de oro, así brillan en 1 Cor 13 las propiedades y efectos del amor: «La caridad es paciente, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha, no es descortés ni interesada; no se irrita, no piensa mal... la caridad todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera».

La caridad es *justa* y va aún más allá de las exigencias de la justicia, patentes a sus miradas puras. Es delicada en cumplir la justicia, pero paciente y misericordiosa en sus exigencias; estima justo rebajar las deudas al hermano, ya que Dios nos condona deudas mayores. La caridad es de veras *prudente.* Prudencia es conciencia delicada en cada situación; así, el sentido del tacto en las relaciones con el prójimo es obra de la caridad. No hay perfecta prudencia sin perfecta caridad, porque sólo el amor da con el bien. Dijo san AGUSTÍN: «Ama y haz lo que quieras», es decir, lo que quiera el amor, porque el amor da seguramente en el blanco.

La caridad es *mesurada y disciplinada.* Dice san Pablo: «La caridad todo lo tolera» (1 Cor 13, 6). Ese ánimo constante se muestra no sólo en soportar las flaquezas del prójimo y en arrostrar trabajos y sufrimientos por él, sino también en intentarlo todo en favor de algún pecador del que aparentemente ya nada se pudiera esperar. Notemos, de paso, que la tolerancia, propia de la caridad, no es la debilidad con que a los niños mimados se les consiente todo.

La caridad es *mesurada* y disciplinada. Es ella, sobre todo, la que pone orden en los afectos y aspiraciones, y así conduce a la virtud de la templanza. «*La caridad no es descortés*», que es como decir que despierta el sentimiento de la delicadeza, propio de la prudencia, al mismo tiempo que rehúye cuanto sea pasión y desenfreno. El enamoramiento carnal pone una venda en los ojos:

no así la caridad cristiana, que se mantiene siempre atenta para no degenerar en pasión. Por la caridad se llega al autodominio.

La caridad es *humilde;* porque al inclinarse uno hacia la persona amada se inclina ante su valía. En el amor humano se repite el gesto de Dios, que se inclina amoroso hacia su criatura. En el respeto, que es uno de los extremos del amor, va incluida la verdadera humildad.

La caridad es *mansa.* «No se irrita.» La mansedumbre es la fuerza congregadora y congregada de la caridad. «Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra» (Mt 5, 5).

E. STAKEMEIER, *Höflichkeit als Tugend,* «Theol. und Glaube», 34 (1942) 289-292.
M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía,* Rev. de Occidente, Madrid 1943.
P. A. SOROKIN, *The Ways and the Power of Love,* Boston 1954.
«Lebendige Seelsorge», 3 (1952), fascículo 4: *Wege zum Bruder.*
R. VÖLKL, *Fruhchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe, Quellen zum christlichen Verständnis der Liebe, zur Geschichte der Caritas und sozialen Fragen,* 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1963.

4. *Medida del amor al prójimo: «Como a ti mismo»*

a) La medida nueva y definitiva es el amor de Cristo

La medida de la caridad señalada en el AT es negativa: está formulada en la llamada «regla de oro». «*No hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti mismo*» (Tob 4, 16). Pero su significado es en realidad de alcance positivo, como lo demuestran las amonestaciones a hacer el bien, y equivale a la de san Mateo (7, 12): «Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la ley y los profetas.»

Ambas fórmulas son la cabal interpretación de esta palabra: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19, 18; Mt 22, 39; Rom 13, 9). *Pero es el precepto de nuestro Señor el que señala la medida definitiva de la caridad fraterna: «Un nuevo precepto os doy, y es que os améis mutuamente, como yo os he amado»* (Ioh 15, 12; 13, 34; cf. 1 Ioh 3, 11 y 3, 16).

¿Qué luz arrojan estas palabras sobre este inciso: «como a ti mismo»? El hombre de nobles sentimientos ha de considerar la caridad con el prójimo tan importante, o digamos mejor, tan natural como lo es el amor de sí mismo; la caridad fraterna ha de ser como una segunda naturaleza. Pero tengamos siempre presente que la última medida del amor al prójimo no ha de ser el simple

amor natural de sí mismo, por más noble que lo supongamos, ni mucho menos el amor apasionado y tenebroso del vicio; esa *medida es el santo amor de sí mismo en Dios.* Ese amor es posible gracias al ejemplo de Cristo y a su muerte redentora, y consiste en amarnos con el mismo amor que Dios nos profesa, en coamarnos con Dios. *En suma, la última medida del amor al prójimo no es el amor a nosotros mismos, porque ambos amores han de medirse por el amor que Cristo nos profesa.*

Por consiguiente, deben ser *absolutamente idénticos el motivo y la finalidad del amor sobrenatural de sí mismo y del prójimo,* ya que ambos se fundan en el amor del Salvador por el hombre.

Dijimos que el amor a Dios debe ser superior *apreciativamente* al amor a nosotros mismos y a las demás criaturas: semejantemente el precepto del amor al prójimo *exige que lo amemos exactamente en la misma medida que a nosotros mismos, en cuanto a estima, aprecio y benevolencia.* Y aún hay que decir que si de comparaciones se tratara, la humildad del amor llega a considerar más el valor del prójimo que el propio y personal [17]. Aunque es verdad que el motivo básico del amor sobrenatural, a saber, el valor que confiere al hombre el llamamiento a la divina amistad, merece tanto aprecio y amor en el prójimo como en uno mismo.

No se nos pide, empero, que amemos siempre al prójimo *con la misma intensidad de sentimiento* con que nos amamos a nosotros mismos; el hombre dañado por el pecado original difícilmente lo conseguiría. Sin embargo, debe considerarse apetecible. El cristiano no debe convivir con el prójimo en un contacto sólo ideal; debe compartir con él sus afectos, gustos y aspiraciones. Los santos han demostrado que esto es posible para el amor que se olvida de sí mismo, y es fruto de los dones del Espíritu Santo.

Amar al prójimo «como a sí mismo»: esto no quiere decir que haya que procurar amarse *primero* a sí mismo, para amar luego al prójimo. El amor a sí mismo y al prójimo deben crecer simultáneamente, prestándose un apoyo mutuo y recíproco. Por eso, no se puede amar rectamente al prójimo, cuando uno no se ama a sí mismo en Dios; ni se puede amar uno a sí mismo con verdadero amor cristiano, cuando no se mira a sí mismo ni al prójimo como a hijo de Dios, redimido por Cristo.

Se violentan las palabras *cuando se afirma, sin ninguna distinción,* que el precepto de amar al prójimo «como a sí mismo» no impone ni permite

17. Cf. lo que dijimos acerca de la humildad y del peligro que hay en establecer comparaciones con el prójimo, pág. 82ss del tomo tercero.

de ningún modo un amor enteramente igual, sino sólo un amor semejante al que nosotros mismos nos profesamos [18]. Así hay quien afirma que el sacrificar heroicamente la propia vida para salvar la del prójimo, que es precisamente el ejemplo que da el Salvador como realización de su precepto, iría de por sí contra el precepto de la caridad: pero como en realidad semejante acto redunda en aumento de la virtud del que lo ejecuta, en resumidas cuentas no haría más que amarse a sí mismo más que al prójimo, y por lo tanto estaría en el recto orden de la caridad.

Semejante argumentación, que naturalmente encierra sus puntos de verdad, se basa en una concepción ética orientada por la idea de la propia perfección, mucho más que por la de la *caridad,* la donación de sí. Y el decir que no es lícito cometer ni el menor pecado en provecho del prójimo no prueba absolutamente nada, pues tampoco es lícito cometerlo en provecho propio, pues el pecado es ante todo una ofensa, no contra sí mismo, sino contra Dios, y en consecuencia es una falta que va igualmente contra el amor al prójimo y a sí mismo.

«No es ordenado tu amor y no guarda el orden debido si haces distinción entre el amor a ti mismo y a tu prójimo, si no hay igualdad entre uno y otro» [19]. «No aborrecerás a ningún hombre, sino que a unos los argüirás, a otros los compadecerás; por unos rogarás, a otros amarás más que a tu propia alma» [20].

b) Amor y responsabilidad

Las dificultades que suscita el problema se **solucionan distinguiendo** entre amor y responsabilidad.

> El cristiano está obligado a esforzarse por despertar en su corazón un amor por el prójimo que, en cuanto al sentimiento y a la prontitud al sacrificio, sea igual al que se profesa a sí mismo.

Pero no es éste un precepto que imponga indistintamente y a toda hora la *realización concreta y externa;* sólo impone obligatoria e incondicionalmente la *tendencia hacia esa finalidad.* En este segundo sentido es precepto que quien está ya adelantado en el camino de la caridad, puede y debe cumplir tanto mejor que el principiante. *Mas en la práctica y en muchos aspectos uno es responsable primero de su propia persona, y sólo después de la del prójimo.*

18. Damen, *Theologia moralis* I, n.° 350; cf. ST II-II, q. 26, a. 4.
19. Orígenes, *Homiliae in Cant. canticorum,* 3, 4 PG 13, 156 A.
20. *Didakhé,* 2, 7.

El espíritu de solidaridad en la salvación, alimentado especialmente en el sacramento del amor, que cada vez nos estrecha más fuertemente en un solo cuerpo con Cristo, exige que apreciemos la salvación del prójimo tanto como la nuestra. Quien se alimenta del cuerpo y de la sangre inmolada del Salvador y así se une íntimamente con el prójimo, tiene que estar pronto a trabajar, de palabra y de acción, en la salvación del prójimo, tanto como en la propia.

Pero, atendiendo a su posibilidad real y, por tanto, a su obligatoriedad inmediata, nuestra salvación depende de la propia responsabilidad mucho más que la del prójimo. *Dios, al darnos la libertad sólo nos ha otorgado un señorío inmediato sobre nuestro propio yo y sobre sus dones espirituales y corporales.* Es sin duda enorme el influjo que podemos ejercer sobre el prójimo, sobre todo en el campo sobrenatural, pero su libertad no está a nuestra discreción. Sólo cuando uno es dueño o administrador de alguna cosa, puede disponer y hacerse inmediatamente responsable de ella. De aquí se sigue que somos más responsables de los bienes que están *al alcance inmediato de nuestro albedrío,* que de aquellos que están a disposición y bajo la responsabilidad de los demás hombres. Por tanto, «amar al prójimo como a sí mismo» no puede significar de ningún modo sentirse responsable de la salud, la vida, los bienes espirituales o corporales del prójimo tan íntimamente como de la propia persona y de los propios bienes. Cuando nos ocupamos, pues, más de los bienes que nos han sido confiados que de los del prójimo, no nos estamos necesariamente prefiriendo a él, no nos estamos amando a nosotros mismos más que al prójimo. En cierto sentido es verdad que «cada uno es su prójimo»: nuestra propia salvación y conservación depende más de nuestra propia responsabilidad; la suya, de la suya. No es razonable preocuparse por la paja del ojo del prójimo, descuidando la viga del propio.

Por otra parte, si *alguna vez vienen a caer bajo el radio de nuestra libertad y responsabilidad los bienes del prójimo, esto es, si una situación especial lo hace realmente «prójimo nuestro»* (como el viajero de la parábola respecto del samaritano), *entonces hemos de estar realmente prontos a prodigarle los mismos cuidados y atenciones caritativas que tendríamos con nosotros mismos.*

En resumen: hemos de esforzarnos por tener para con el prójimo un amor de aprecio y benevolencia tan grande como para nosotros mismos; la responsabilidad, empero, y la acción exterior

en pro de su persona y sus bienes sólo nos incumben cuando nos vienen impuestos por una situación especial, esto es, cuando, conforme a la voluntad de Dios, podemos ocuparnos de su necesidad tan seriamente como de las nuestras, cuando él no puede valerse, al paso que nosotros podemos ayudarle.

Sólo va contra la «regla áurea» que obliga a «amar al prójimo como a sí mismo» quien, al cuidar de sus propios bienes antes que de los del prójimo, se cree de mayor valía e importancia que él o quien no está dispuesto a renunciar a bienes inferiores propios, cuando se trata de salvar bienes superiores del prójimo.

El espíritu de solidaridad y cristiana caridad se prueba cuando entran en colisión los propios intereses con los del prójimo. Quien pretende hacer prevalecer sus propios intereses, cuando están en juego intereses del prójimo iguales o aun de mayor monta, se ama a sí mismo más que al prójimo de manera culpable, o sea que se ama a sí mismo de un modo demasiado instintivo y poco conforme con el amor de Dios.

c) Principios que regulan la responsabilidad de lo propio y de lo ajeno

1) *Cuando entran en juego bienes propios y ajenos de igual naturaleza, nos incumbe, en la práctica, responder primero por los nuestros, después por los del prójimo.*

El propio provecho espiritual *bien entendido* es también del prójimo. Nuestra salvación está en el amor. Quien descuida la propia salvación daña también al prójimo. «No hay acción moral, por mínima que se la suponga, que no origine, como la piedrecita que se arroja en el lago, círculos indefinidos»[21]. Quien no puede dedicarse a la salvación de las almas sino con grave y próximo peligro de pecar, tiene que asegurarse primero él mismo, pues de lo contrario tampoco podrá ayudar eficazmente al prójimo. El sacerdote que por un exceso de ocupaciones ministeriales descuida su propia alma enferma, se asemeja un tanto al sacerdote y al levita judío de la parábola que, habiendo visto al pobre necesitado, pasaron de largo (Lc 10, 31ss). Encontrándose en tales condiciones, es él el primer prójimo a quien debe auxiliar, no sea que llegue a convertirse en miembro muerto o en foco de infección para el cuerpo místico de Cristo.

---

21. M SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen,* pág 158

Pero con esto no pretendemos hacer la apología de quienes buscan mezquinamente el propio medro espiritual. Porque «gana de veras su alma» (cf. Mt 16, 25) y se hace rico espiritualmente ante Dios quien, confiando absolutamente en Él y guiado por un auténtico amor al prójimo, renuncia al presunto adelanto espiritual que le parece encontraría en un ambiente tranquilo y contemplativo, o en ciertos ejercicios de piedad. Se presupone, claro está, que uno no se expone sin motivo urgente a un grave peligro de pecar y sin haber hecho antes cuanto estaba en su mano para fortalecer la voluntad.

2) *Cuando surge un conflicto entre el bien espiritual del prójimo y el bien temporal propio, hay que preferir aquél.*

El bien espiritual, la salvación del alma es el primer objeto y el primer motivo de la caridad cristiana.

a) Cuando el prójimo se encuentra *en extrema necesidad espiritual* (esto es, en extremo peligro de condenarse), hay que llegar hasta el *sacrificio de la propia vida.*

Mas para ello es preciso que existan fundadas esperanzas de salvarla realmente. Si no existen, no sería lícito exponerse a tal peligro. Puede suceder también que la consideración del bien común, u otras graves obligaciones, prohíban el sacrificio de la vida. Así, por ejemplo, un pastor de almas no puede exponer su vida por bautizar a una sola criatura, si, habiendo suma escasez de sacerdotes, puede prever que con ello muchos otros van a quedar privados del bautismo y de todo auxilio espiritual.

b) Cuando el prójimo se encuentra *en extrema necesidad temporal* (en peligro de muerte), es preciso ayudarle, *aun con notable perjuicio propio temporal.*

Con todo, no hay obligación de exponerse a una necesidad relativamente grave, a no ser que haya un motivo de justicia o de piedad (con parientes próximos o bienhechores). Pero es evidente que cuando la caridad es profunda, inspira los mayores sacrificios.

c) Cuando el prójimo se encuentra en una *grave necesidad espiritual* (como peligro de perder la fe o de caer en pecado mortal), *hay que ayudarle lo mejor posible,* pero no hay obligación de sacrificar la vida ni cuantiosos bienes temporales, a no ser que en casos particulares lo exija así el bien común o la obligación inherente al cargo o al estado (padres, hijos, pastores de almas).

Con su ordenación, y mucho más con la aceptación de la cura de almas, acepta el *sacerdote* la grave obligación, no sólo de socorrer las necesidades espirituales que por sí mismas se le presenten, sino la de ir en busca de ellas. Ningún sacrificio ha de parecerle excesivo. Y en caso de conflicto, ha de ir hasta el extremo de las posibilidades, renunciando a sus intereses temporales, en bien de las almas. Así deberá renunciar, a veces, a sus derechos de estola o a otras ventajas materiales, ya para evitar escándalos, ya para encontrar acceso a un corazón amargado. Y en tiempo de contagio está gravemente obligado a atender a los enfermos y a administrarles los últimos sacramentos, cuando así lo pide la salvación de las almas a él encomendadas. Pero siempre será verdad que ha de preferir el bien de toda la comunidad al bien de un individuo; así no debe dedicarse al exclusivo servicio de una o pocas personas, si con ello descuida gravemente el servicio de todos los demás. Ésta es la regla general, porque no ha de andar con cálculos mezquinos: el «buen pastor» no vacila en abandonar las noventa y nueve ovejas para volar en auxilio de la centésima.

El sacerdote está, pues, obligado de manera especial a posponer sus intereses temporales a la salvación del prójimo, y esto por razón de su consagración sacerdotal y de su cargo (y, a veces, de los emolumentos que percibe). Pero no se ha de olvidar que todo cristiano está obligado, por el precepto de la caridad (y en virtud del santo bautismo, de la confirmación, de su pertenencia efectiva al cuerpo místico), a *preocuparse por el bien espiritual del prójimo con mayor empeño que de sus propios bienes materiales.* Quien no está dispuesto a sufrir algún daño temporal a trueque de salvar un alma (por ejemplo, renunciando a entablar o proseguir un proceso, dedicándose a alguna acción social para alivio de los pobres, etc.) no puede decir que sienta una caridad bien ordenada.

d) Cuando el prójimo se encuentra en una grave necesidad temporal, se le ha de socorrer, aunque haya que imponerse algún notable sacrificio, con tal que no sea demasiado agobiante.

Pero si se tratara de los padres o los hijos, y aun acaso de hermanos o bienhechores, habría que imponerse graves sacrificios para ayudarlos en alguna necesidad más apremiante.

e) Ningún cristiano puede exponer bienes espirituales a trueque de proporcionar al prójimo ventajas temporales (si no se trata de grave necesidad).

Así los hijos no pueden abandonar la vocación religiosa sólo por contentar a sus padres con su compañía, suponiendo que no necesiten urgentemente su ayuda. Pero sí podría alguien abstenerse de entrar en el claustro si tuviera que realizar en el mundo una importante misión apostólica, como la salvación de un pecador determinado. Sin duda el sacerdote tiene que exponerse a tentaciones para cumplir con su ministerio y salvar a quienes están expuestos al peligro, con tal que aquéllas no sean demasiado peligrosas y cuide de precaverse con el empleo de los medios espirituales necesarios. Mas debería renunciar a su ministerio, antes que naufragar en él.

L.-J. LEBRET, *Dimensiones de la caridad,* Herder, Barcelona [4]1967.

Capítulo segundo

LAS DOS PRINCIPALES FORMAS DE LA CARIDAD FRATERNA

Indudablemente, en toda nuestra vida debe manifestarse la caridad para con el prójimo. En este sentido toda la teología moral especial, y sobre todo el último capítulo, es la exposición de las formas en que se ha de manifestar y realizar la caridad fraterna en los diversos campos de la vida. Allí se ha de demostrar los muchos aspectos que presenta el amor al prójimo, practicable en todos los ámbitos de la vida mediante las virtudes morales, como el amor familiar, la justicia, la continencia, la templanza, el amor a la verdad. Lo que especialmente queremos exponer en este capítulo es el contenido y significado de la caridad efectiva para con el prójimo y su orientación directa en relación con los dos aspectos que ofrecen las necesidades del prójimo y de la comunidad, a saber, las corporales y las espirituales, o si se quiere, las terrenas y las sobrenaturales.

I. EL AMOR AL PRÓJIMO AL SERVICIO DE LAS NECESIDADES CORPORALES

1. *Las obras corporales de misericordia y el seguimiento de Cristo*

«La labor del evangelizador traicionará al Evangelio si se detiene en la simple proclamación del mensaje cristiano y descuida sus implicaciones prácticas, en particular las que la doctrina social de la Iglesia ha puesto de relieve. La verdadera caridad exige que amemos al prójimo como lo ha amado Cristo, quien no quería

mandar a sus casas a los que escuchaban sin antes darles de comer para que no desfalleciesen en el camino (Mc 8, 3)» [1].

Muy cierto es que no vino Cristo a traernos el beneficio de las riquezas terrenas; pero no es menos cierto que mostró siempre ante las miserias corporales una profunda compasión que lo llevó muchas veces a obrar milagros para remediarlas [2].

Indudablemente el objeto y finalidad principal de la caridad es el bien espiritual, o sea la reanudación del vínculo de amistad con Dios y en Dios. Mas no por ello ha de quedarse el cristiano insensible e inactivo ante las necesidades corporales del prójimo. El hombre a quien hemos de amar es una totalidad, y en esta totalidad se integran muy realmente sus necesidades corporales *que están íntimamente entrelazadas con su vida espiritual y aun sobrenatural.*

> La necesidad que nadie viene a remediar, cuando en derredor reina la abundancia y el bienestar, es lo más a propósito para sublevar y agriar un corazón.

> Quien, por amor a su comodidad o apego a lo terreno, deja de ayudar a su hermano necesitado, pudiendo hacerlo, empequeñece su corazón, lo empobrece de amor y lo vuelve más y más inepto para el amor divino.

El verdadero cristiano, por su amor operante a los pobres y desgraciados, es un relevante signo, eficaz por la gracia de Dios, de la soberanía del amor divino. Para aquellos a quienes aún están ocultos los signos salvadores del amor de Dios, los sacramentos, el verdadero cristiano es, él mismo, en cierto modo, un «sacramento del amor de Dios». «Los sacramentos del bautismo y de la eucaristía están cobijados en la Iglesia, pero nuestras buenas obras son visibles también a los infieles mientras que los sacramentos les están

1. Pío XII al XIV Congreso internacional de la U.M.O.F.C., del 29 de septiembre de 1957. Cf. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Madrid 1962, t. II, p. 2129, § 9.

2. «Ciertamente, su misión de Redentor fue la de librar a los hombres de la esclavitud del pecado, suma miseria. Pero la magnanimidad de su corazón sensibilísimo no le permitía cerrar los ojos a las desgracias y a los desgraciados, en medio de los cuales había escogido vivir. Hijo de Dios y heraldo de su reino celestial, tuvo por delicia el inclinarse conmovido sobre las llagas de la carne humana y sobre los andrajos de la pobreza. No le bastó proclamar la ley de la justicia y de la caridad, ni condenar con encendidos anatemas a los insensibles, a los inhumanos, a los egoístas; ni advertir que la sentencia definitiva del juicio final será y se pronunciará conforme al ejercicio de la caridad, como prueba del amor de Dios; sino que personalmente se prodigó en ayudar, curar y alimentar» (Pío XII, Mensaje de navidad de 1952; cf. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Madrid [6]1962, I, p. 422, § 24).

escondidos. Lo que no ven es la fuente de lo que ven, del mismo modo que del zócalo de la cruz, profundamente enterrado, se eleva la cruz entera a todos visible.» El amor de Cristo quiere manifestarse por medio de nosotros [3].

Por otra parte el pobre es, para quien pueda socorrerle, un «sacramento del amor». En la indigencia del pobre viene a nosotros Cristo, que en su servicial amor quiere salvar al mundo entero. La necesidad física del pobre, que nos saca de la falsa tranquilidad y nos incita a un amor desinteresado, nos da del amor del Crucificado a nosotros una idea más viva y más sensible que aquella que nos proporcionaría el solo sacramento de la Iglesia sin los pobres. Además, la ayuda eficaz, a semejanza del simbolismo de los sacramentos, concretiza, profundiza y protege el sentimiento interior y la palabra del amor. Así como en el sacramento se realiza un encuentro personal con Cristo, así también se ha de poner sumo empeño en ir al pobre y al que sufre, con modales respetuosos, delicados, que traduzcan el aprecio por su persona, cual sienta a la cristiana caridad. Entonces ese encuentro les producirá a entrambos frutos para la vida eterna.

Ya Lactancio enlaza las «siete obras corporales» con la escena del juicio (Mt 25, 35ss): dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, recibir al peregrino, vestir al desnudo, visitar o sea cuidar a los enfermos, consolar al cautivo, esto es, redimir al cautivo y al esclavo. A éstas añade Lactancio la séptima obra de misericordia corporal, según Tobías 1, 17: «enterrar a los muertos» [4]. Las mencionadas obras corresponden a las necesidades corporales propias del mundo social del evangelio. *El amor tiene que aplicarse siempre a descubrir y remediar las necesidades particulares de cada época* [5].

Cifra y compendio de toda ayuda prestada por caridad es la *limosna.* En sentido amplio comprende también cualquier trabajo en favor del prójimo. La limosna, ungida con el sudor del propio trabajo, es más valiosa que el simple don de lo superfluo. Se comprende también en la limosna cualquier don material para el culto o el ministerio. Así entendida, la limosna es al mismo tiempo obra de caridad corporal y espiritual. Aquí tomamos la palabra limosna en su sentido más amplio, es decir, como ayuda material por caridad. Sólo en este sentido podemos afirmar la obligación general de la limosna. Aunque luego habrá que establecer las normas especiales y los límites de las obligaciones particulares.

3. AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmum 103*, n. 14, PL 37, 1349.
4. LACTANCIO, *Divinae institutiones* VI, PL 6, 676-684.
5. En sus predicaciones cuaresmales por televisión en 1956 (cf. *Vers l'homme*, París 1956) el «abbé» Pierre, uno de los mayores apóstoles contemporáneos de la caridad fraterna, señala como «condiciones para la libertad» las siguientes: *pan, salud, trabajo e instrucción.* ¿No deberíamos ver aquí como una lista moderna de las obras de misericordia corporal? Sin duda parecerá extraño colocar entre las obras de misericordia corporal un mínimo de instrucción. Ello, sin embargo, se justifica en este mundo de la técnica en que los conocimientos son la llave indispensable para llegar a la propiedad y al poder, y en que la falta de instrucción es la fuente más amarga de miseria y descalificación. Por este motivo la UNESCO, siguiendo el hermoso ejemplo de las misiones católicas, se empeña por elevar el nivel cultural general de los pueblos económicamente subdesarrollados y necesitados. Desde el punto de vista cristiano nos parece ver un peligro para la verdadera formación humana en los conocimientos impartidos únicamente como medio para llegar a la propiedad y al poder. Por otra parte, el auténtico servicio de instrucción no debe nunca estar desligado de la obra de misericordia espiritual que manda «enseñar al que no sabe». Pero esto no es una excepción, pues según la tradición, las obras de misericordia espiritual y corporal forman un todo único. La importancia que para la moral familiar tienen la situación económica, el trabajo y las condiciones de habitación, puede verse en mi libro *Ehe in dieser Zeit*, Salzburgo 1960, p. 489-560 (versión castellana: *El matrimonio en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona [3]1966, p. 508-583).

2. *Obligación que a todos afecta*

La Sagrada Escritura habla frecuente e insistentemente de la limosna y de su obligación; pero fue nuestro Señor mismo quien con mayor energía inculcó el deber de la limosna en la magnífica promesa y en la terrible amenaza que encierra el cuadro del juicio final, según el cual el cumplimiento de las obras de misericordia corporal se tomará como piedra de toque para saber si hemos mirado y amado a Cristo real y verdaderamente en la persona de nuestro prójimo. Alimentar, vestir y hospedar al pobre es hospedar, vestir y alimentar al mismo Cristo. Abandonar sin piedad al necesitado es abandonar al mismo Cristo, es abandonar de corazón al Cristo histórico y con las obras y las acciones al Cristo «místico» (Mt 25, 35ss). Aun aquellos que no conocen todavía a Cristo, a la luz de la fe hallan una relación salvadora con Él gracias a un constante amor al prójimo.

La divina caridad no puede separarse de la compasión ante la miseria. «¿Cómo podrá permanecer el amor en quien posee riquezas y cierra su corazón para con el hermano a quien ve necesitado?» (1 Ioh 3, 17). «Porque sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia. La misericordia aventaja al juicio... Si el hermano o la hermana están desnudos y carecen de alimentos y alguno de vosotros les dijere: "id en paz, que podáis calentaros y hartaros", pero no les diereis con qué satisfacer la necesidad de su cuerpo, ¿qué provecho les vendrá?» (Iac 2, 12. 15s).

Los profetas del Antiguo Testamento prefirieron a menudo las obras de misericordia corporal a la ofrenda de un sacrificio carente de espíritu, y exigieron como prueba de los legítimos sentimientos de piedad cultual el amor efectivo y misericordioso: «Quiero misericordia y no sacrificios» (Os 6, 6). El ayuno del hombre que carece de misericordia no tiene ningún valor, ni su oración será escuchada: «¿Acaso el ayuno que yo estimo no es el romper las

ataduras de la iniquidad, el quebrantar los lazos de la esclavitud, partir su pan con el hambriento, albergar al pobre sin abrigo, vestir al desnudo y no volver su rostro ante su hermano?... Entonces llamarás y Yahveh te oirá» (Is 58, 1-9). «El que cierra sus oídos al clamor del pobre, tampoco cuando él clame hallará respuesta» (Prov 21, 13). El sabio Sirac amenaza al hombre de corazón duro con que el grito de desesperación del necesitado, al que se ha hecho sordo, se convierta en imprecación oída por Dios (Eccli 4, 1-8).

La más vibrante exhortación a la limosna que leemos en el AT es indudablemente el libro de Tobías (2, 1s; 4, 7-12; 12, 8s; 14, 11).

Toda la historia de Tobías es un himno a la limosna, de la que el anciano Tobías dice a su hijo: «Según tus facultades haz limosna... y no apartes tu rostro de ningún pobre... Si abundares en bienes, haz de ellos limosna y si éstos fueren escasos, según sea tu escasez, no temas hacerla. Con esto atesoras un depósito para el día de la necesidad... Gran motivo de confianza ante el Dios altísimo tienen los que hacen limosna» (Tob 4, 7-12).

La primera comunidad cristiana tuvo en sumo aprecio la limosna. Los ricos de Jerusalén dividieron todos sus haberes superfluos entre los pobres de la comunidad, primero por manos de los apóstoles y luego por las de los diáconos (Act 2, 44s; 4, 32ss). Los apóstoles organizaron un servicio regular para los pobres (ibid 6). San Pablo organizó colectas de caridad entre diversas comunidades en favor de Jerusalén (2 Cor 8-9: en este pasaje tenemos el más antiguo «sermón de caridad» que se nos ha transmitido).

En la predicación de los padres resuena la profunda seriedad de la enseñanza de la Sagrada Escritura. San CIPRIANO escribe una obra especial: *De opere et eleemosynis* (limosna y buenas obras). El buen uso de la riqueza, el que produce un subido interés ante Dios, es el alimentarlo a Él (a Cristo) en la persona de los pobres[6]. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA trata de la limosna en su opúsculo *Quis dives salvetur?:* no considera la riqueza como algo malo en sí; puede ciertamente convertirse en peligroso instrumento de injusticia, pero también en medio de salvación, cuando tiene a la «justicia por guía» y se emplea en servicio de los pobres, convirtiéndose, en cierto modo, entre los pobres a quienes se hace el bien, en un instrumento pacificador: con ello se conquista el cielo[7]. San Jerónimo prefiere que las riquezas se empleen en ayudar caritativamente a los pobres, a que con ellas se edifiquen o adornen las iglesias[8]. San Agustín no puede ver que un cristiano tenga riquezas su-

6 SAN CIPRIANO, *De habitu virg.*, PL 4, 440 A.
7 SAN CLEMENTE, PG 9, 617 C, 640 C.
8 SAN JERÓNIMO, *Epistula* 130, 4, PL 22, 1119.

perfluas inutilizadas, mientras otros están sufriendo necesidades. Por eso amonesta al rico diciéndole que se quite de encima al menos una parte de la embarazosa carga, de la carga de plomo que lo agobia, dándole al pobre lo que ha menester[9].

Los padres motivan el deber de las obras de misericordia corporal, como en general el amor al prójimo, en el sumo amor que hemos de profesar al *misterio del cuerpo eucarístico del Salvador.*

«¿Qué excusa encontraremos para nuestros pecados después de saciarnos con semejante alimento?, ¿que comiendo cordero nos convirtamos en lobos...? Porque este sacramento proscribe no sólo la rapiña, sino cualquiera enemistad, pues es sacramento de paz; ni permite estar apegado a las riquezas. Él no se perdonó a sí mismo para salvarnos a nosotros; entonces, ¿qué castigo merecemos si, después de esto, perdiendo nuestra alma, codiciamos las riquezas?... Porque el no haber perdonado a su Hijo a trueque de salvarnos a nosotros, sus rebeldes esclavos, es la cumbre de sus beneficios. ¡Que ningún Judas, ningún Simón Mago se acerque a esta mesa...! Ambos perecieron por la avaricia. ¿Quieres honrar el cuerpo de Cristo? Pues no lo vayas a despreciar cuando lo encuentres desnudo; ni se te ocurra ofrecer ornamentos de seda para el servicio de la Iglesia, si después descuidas vestirlo cuando lo veas desnudo y aterido de frío en la persona de los pobres. Porque el mismo que dijo: "Éste es mi cuerpo" (Mt 26, 26) y lo realizó con su palabra todopoderosa, dijo también: "Me visteis con hambre y no me saciasteis" y también: "Lo que dejasteis de hacer con alguno de estos pequeños —abyectos— lo dejasteis de hacer conmigo" (Mt 25, 42). Aprendamos, pues, a raciocinar y a amar la verdad, y honremos a Cristo como Él quiere... Tribútale el honor que Él mismo ordenó, distribuyendo de tus riquezas entre los pobres»[10].

¿Permaneció la Iglesia, en el decurso de su historia, fiel a este deber? En honor del Señor edificó iglesias llenas de esplendor. Pero no gastó menos en cuidados y recursos, cuando lo pudo, en ayudar a los pobres y necesitados. Durante muchos siglos fue ella casi exclusivamente la que tuvo el cuidado de los pobres y de los enfermos[11].

En los países de misión fue y es aún la Iglesia la que con sus instituciones en favor de los enfermos, inválidos, desamparados y huérfanos se anticipa a remediar a los necesitados. Casi en todos los países católicos existen instituciones análogas a la «Misereor» del episcopado alemán. Es ejemplar la ayuda de la *National Welfare Conference* de los católicos norteamericanos para el alivio de la miseria mundial. La Iglesia sigue las pisadas del Señor al no descuidar las necesidades corporales, aunque tenga que cuidarse de la salvación de las almas.

V. VON GEBSATTEL, *Not und Hilfe, Prolegomena zu einer Wesenslehre der geistigseelischen Hilfe,* Friburgo de Brisgovia 1947.
O. MICHEL, *Das Gebot der Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu. Zur sozialen Entscheidung,* Tubinga 1957.

9 SAN AGUSTÍN, *Sermo* 61, 11, PL 38, 413.
10. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. in Mt* 50, 3, PG 58, 508.
11. Cf. L. LALLEMENT, *Histoire de la charité,* 5 vols., París 1902-1912.

L'Église éducatrice de la charité, Congrès national de Lyón 1950, París 1951.
BARGELLINI, LAZZARINI, *La carità nella vita professionale,* Roma 1943.
G. MARSOT, *Bienfaisance, Dict. de Sociologie* (Jacquemet), III, 1936, 864-883.
J. B. RÖSLER, *Der naturgerechte Aufbau der freien und der staatlichen Hilfeleistung,* Heidelberg 1954.
R. ANGERMAIR, *Seelsorge und Caritas in ihrer inneren Beziehung zueinander, Festschrift für Kardinal Faulhaber,* Freising 1949, 91-118.
L. BOPP, *Zum Lob der Liebe. Von der christlichen Caritas und den Richtungen ihrer Entfaltung,* Friburgo de Brisgovia 1952.
L'Assistance charitable et l'hygiène sociale, Actes du VIe Congrès Catholique de Malines, tom. VI.
H. WOLLASCH, *Die Stellung der Caritas im öffentlichen und kirchlichen Raum,* «Caritas», Friburgo de Brisgovia, 50 (1949) 103-115, 148-158.
H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum,* Utrecht 1939.
M. BORNITZ, *Erbe der Heiligen. Vom christlichen Armendienst in Vergangenheit und Gegenwart,* Friburgo de Brisgovia 1940.
I. F. GÖRRES, *Des andern Last. Ein Gespräch über die Barmherzigkeit,* Francfort del Main 1951.
J. AUER, *Gedanken zu einer Theologie der Barmherzigkeit,* «Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit» (editado por K. BORGMANN), Friburgo de Brisgovia 1958, 7-24.
R. SVOBODA, *Öffentlichkeitsauftrag und Öffentlichkeitscharakter der kirchlichen liebestätigkeit,* «Caritas» (Friburgo) 60 (1959) 178-185.
G. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit,* Neukirchen 1959.
J. VON DEN DRIESCH, *Geschichte der Wohltätigkeit,* I. *Wohltätigkeit im Altertum,* Paderborn 1959.
W. PANK, *Der Hunger in der Welt* («Herder-Bücherei», t. 38), Friburgo de Brisgovia 1959.
N. DROGAT, *La lucha contra el hambre,* Herder, Barcelona 1964.
RIQUET, *La caridad de Cristo en acción,* Casal i Vall, Andorra 1962.
M.-M. LAURENT, *Réalisme et richesse de l'amour chrétien,* Saint-Paul, París 1962.
PORRAS, ISLA, etc., *Residencias femeninas,* col. «Libros de teología y práctica pastoral» Perpetuo Socorro, Madrid 1963.
R. A. STRIGL, *Staatskirchenrechtliche Aspekte der Bundesgesetze zur Neuordnung der Wohlfahrtspflege vom Jahr 1961,* en «Archiv für Kirchenrecht» 132 (1963) 405-434.
R. HERRMANN, *Die Kirche und ihre Liebestätigkeit von Anbeginn bis zur Gegenwart,* Friburgo de Brisgovia 1963.
H. RUSCHE, *Gastfreundschaft. Ein bibl. Grundbegriff,* en «Bibel und Leben» 6 (1965) 221-223.
A. DI MARINO, *Il senso evangelico dell'elemosina,* en «Digest Cattolico» 6 (1965) 47-53.

3. *Obras de caridad privada y pública*

Las obras de caridad privada y las de caridad pública y organizada deben sostenerse y completarse mutuamente.

Las obras de caridad privada, de prójimo a prójimo, tienen la ventaja de ser inmediatas y de que, por lo mismo, al don exterior puede acompañar más fácilmente el calor personal del amor, socorriendo con toda seguridad al pobre e infundiendo al donador mayor compasión, mayor nobleza y virtud interiores. LINSENMANN decía ya: «Para ejercer un profundo influjo moral sobre el pobre, no hacen falta oficinas y comités, sino amor individual... Nadie puede dar por cumplido su deber de la limosna con aportar su contribución acostumbrada a una caja común, ocultándose para no ver la necesidad del prójimo, ni recibir su agradecimiento. La verdadera beneficencia tiene que ejercer también su acción sobre el benefactor, ennobleciéndolo, purificándolo, vivificándolo» [12].

Efectivamente, la beneficencia propia de la caridad cristiana no tiene por fin último y exclusivo el remediar las simples necesidades corporales; *aspira a un fin más elevado, a transfundir ese bien más valioso que se llama el amor.* Por él se abre también al amor divino el corazón beneficiado, y el benefactor se asemeja más a Dios.

Quien no sea capaz de descubrir ese torrente magnífico del amor que fluye y refluye entre uno y otro corazón, jamás podrá comprender cómo, por ejemplo, la hermana enfermera cuida con tanta solicitud precisamente a los pobres, a los incurables, a los alienados. Ese amor es el que llega a infundir vida en aquel niño sin talento y que parecía incapaz de educación. Aquí es donde crecen las riquezas, porque se transforman en riquezas de divino amor: cual preciosa semilla, producen a su donador un fruto mucho más valioso que todos los lucros materiales que pueda proporcionarle el universo.

Las obras de caridad privada, de prójimo a prójimo, no sólo corresponden mejor a la idea de la caridad cristiana como *don personal,* sino que por muchos aspectos son insustituibles. Es la forma más adecuada para deshacer el odio de los desheredados. Sólo esta caridad privada sabe descubrir a los pobres «vergonzantes», que no se resolverían a manifestar su «caso» ante una oficina pública.

Pero *tratándose de mayores servicios, es preciso organizar las obras de caridad.* Por lo regular los cretinos, dementes, imbéciles, menores en peligro, etc., sólo pueden ser bien atendidos en asilos cuya necesaria estabilidad exige una organización adecuada. Así, desde el tiempo de los apóstoles se establecieron en la Iglesia las

12. F. X. LINSENMANN, *Moraltheologie,* pág. 485.

obras de caridad de mayor alcance. Así nacieron los hospitales cristianos, las hospederías, los reformatorios atendidos por especiales asociaciones de beneficencia; así nacieron también las grandes órdenes al servicio de la caridad cristiana y las mismas cooperativas. Esta actividad caritativa, organizada en las más diversas formas, tiene, a la verdad, sobre la indispensable iniciativa privada, la ventaja de que puede socorrer no sólo en una necesidad momentánea, sino que, planeada y aleccionada con una visión más vasta, está en situación de atender a las necesidades y peligros sociales más urgentes en todo momento. Además, las órdenes caritativas no suplantan las obras personales de caridad, sino que las completan, animan, apoyan, centralizan. Finalmente, hay que tener en cuenta que todo aquello que, movido por la caridad, ejecuta en bien del cuerpo y del alma una hermana enfermera, o una asistenta en un asilo, se convierte en un eterno canto de alabanza al amor de Dios.

Por su parte, los pastores de almas tienen el deber, no sólo de recomendar la limosna para las obras de caridad de la Iglesia, sino el mucho más importante de *fomentar las vocaciones* para los institutos caritativos. Además de las obras de beneficencia organizadas por la Iglesia, existen en muchas partes instituciones benéficas que para nada cuentan con ella, obras que, por lo común, no obedecen a la idea cristiana de la caridad, sino a un frío humanitarismo. Generalmente hablando, el cristiano no ha de apoyar más que a las organizaciones dirigidas por la Iglesia; pero no tiene tampoco por qué combatir aquellas organizaciones laicizadas, sobre todo en este mundo actual, tan positivista y descristianizado, suponiendo que desplieguen una actividad naturalmente buena y legítima. Pues lo que las sostiene, aun sin advertirlo ellas, es la fuerza secreta del ejemplo de Cristo y de los cristianos. Con todo, no deja de ser cierto que no pocas deben considerarse como una negación de la verdadera caridad, tanto por sus motivos y su orientación meramente temporal, como por la índole de su actividad, cuando no son empresas conscientemente dirigidas a eliminar las obras de asistencia cristiana. Humillante sería que dichas organizaciones, nacidas fuera del cristianismo o por lo menos fuera de la Iglesia, aventajaran a las organizaciones caritativas de ésta en sacrificios y en eficiencia. No podemos, por tanto, darnos por satisfechos sólo porque a nosotros nos animan motivos superiores y divinos. Precisamente esta superioridad nos impone un esfuerzo mayor y más eficaz. Lo que, por otra parte, no quiere decir que hayamos de dejar a un lado las grandes obras de misericordia espiritual o el esplendor del culto y del sagrado ministerio para poder «sostener la competencia».

Tampoco está prohibida alguna discreta colaboración en asuntos de mera organización de asociaciones de beneficencia laica, cuando éstas persiguen una finalidad intachable.

Mayor antagonismo presenta hoy en algunas regiones la solicitud del *Estado* y la de la *Iglesia*. En rigor no debería reinar

entre ellos oposición alguna, sino más bien armoniosa colaboración *para su mayor eficiencia*. El Estado ha de hacer todo lo posible para eliminar las miserias sociales y socorrer a los pobres; pero ha de hacerse cargo también de que, después de haber hecho cuanto estaba a su alcance, queda todavía una zona de necesidades que sólo puede cubrir la libre actividad cristiana de los individuos y de la Iglesia. Ésta, por su parte, no se ofusca porque el Estado moderno atiende a las miserias sociales, cuando lo hace con la debida diligencia.

Sabe ella perfectamente que una adecuada justicia social es la mejor condición para el ejercicio provechoso de la caridad. *Nunca podrá ni querrá la caridad cristiana eliminar la justicia, o pasar por encima de ella, o sustituirla,* cosa que sin embargo tiene que hacer con frecuencia; lo que ella pretende es *curar las llagas y encender los corazones.*

El Estado que pretendiera paralizar o arrebatar las obras de caridad cristiana mostraría una supina ignorancia de la diferencia entre justicia y caridad; *sería un insensato intento de «legalizar» las obras del amor.* La beneficencia humana tiene dos aspectos: uno jurídico, y otro, que no es menos importante, caritativo. Sólo el aspecto jurídico, es decir, lo que cae bajo estricto deber de justicia, puede ser establecido y administrado jurídicamente por el Estado. Aun cuando el Estado pudiera poner en marcha por algún tiempo alguna obra caritativa propia de la Iglesia, la privaría de lo mejor que tiene, a saber, el soplo espontáneo del amor Y cuando viene a desaparecer ese espíritu de libre iniciativa en las obras del amor, se esfuma también de la sociedad aquel mínimo de amor indispensable para reconocer y admitir los deberes jurídicos sociales. (Ahí radica la causa de que el Estado paganizado desconozca los deberes de justicia que deben amparar la vida de los niños aún no nacidos. ¡Claro: ellos no pueden denunciar ni declararse en huelga!) A lo sumo, el Estado puede acaparar la organización meramente externa de las instituciones caritativas de la Iglesia; pero será incapaz de infundirles esa energía interna que sólo puede afluir del amor social cristiano, cuya fuerza pretende precisamente neutralizar con esas medidas. No es necesario hablar aquí de la inhumanidad del Estado que se apodera de todo. En no pocos Estados modernos se va relegando el influjo de la Iglesia en las obras de caridad: de ahí el carácter impersonal y legalista que ésta reviste, y la caridad no tardará en ser suplantada por los fines puramente utilitarios.

En conclusión, diremos que el Estado, en vez de desconocer los servicios de caridad prestados por la Iglesia, ha de fomentarlos en toda forma e incluirlos en los gastos generales de beneficencia; pero, claro está, respetando siempre la libre actividad de la caridad en toda hipótesis insustituible. Además, su ayuda no deberá cubrir todos los gastos materiales de aquellas instituciones, pues los dones que se ofrezcan espontáneamente para las obras de beneficencia de la Iglesia serán siempre más valiosos y fructíferos que los socorros obtenidos a fuerza de impuestos.

Después de la laicización de la escuela no se podría asestar golpe más funesto al bien de las almas que la supresión o interrupción de las obras de caridad, o la expulsión de las hermanas de los hospitales e instituciones caritativas. Por obra suya, innumerables almas han encontrado el camino del amor divino; alcanzadas por uno de sus rayos, han emprendido una vida cristiana, o por lo menos alcanzado una buena muerte.

4. *Límites entre la justicia y la caridad*

El deber de la limosna sólo puede comprenderse y medirse rectamente poniéndolo en relación con el *deber general de usar de las riquezas para bien de la sociedad*, del cual debe ser adecuadamente distinguido.

Ante todo conviene advertir que no tiene auténtica caridad quien pisotea los deberes de la justicia; pues así, en vez de obrar el bien se obraría el mal; porque si la caridad es la suprema reina en el concierto de las virtudes, la justicia es una de las columnas principales sobre que descansa el recto orden del amor [13].

Primer principio: *La justicia conmutativa exige que el trabajo sea remunerado conforme al principio que rige todo cambio, a saber, «ad aequalitatem», conforme a igualdad.*

«La retribución del trabajo ha de determinarse conforme a justicia y equidad» [13a].

Quien no paga a sus trabajadores según este principio, no cumple con las exigencias de la justicia dándoles en forma de voluntaria limosna lo que les retuvo de la paga. Esa parte de beneficio tiene que darla a quien la ganó, y no como una graciosa y voluntaria donación, sino como debida remuneración [14].

13. Cf. la sección sobre la justicia y sobre los bienes materiales al amparo de la justicia.
13a. *Mater et Magistra*, 71 .
14. Cf. *Quadragesimo anno*, CED, 389ss.

Segundo principio: *La justicia legal exige que se paguen las contribuciones legítimamente impuestas por el Estado para el bienestar general.* Sólo cuando una necesidad apremiante, que el Estado no puede o no quiere remediar, lo exige, se puede ofrecer directamente al necesitado una limosna en vez del impuesto, o de la cuota exigida.

Tercer principio: *La justicia social exige que se empleen los bienes con conciencia de la responsabilidad social.* Entendemos por justicia social la disposición con vistas a la sociedad de los bienes terrenos concedidos por Dios, y, con mayor insistencia aún, el orden total de la redención, en la que Cristo se entregó por todos [14a]. *De este principio se desprende que «todo lo superfluo» ha de emplearse en tal forma que redunde en provecho de la comunidad, esto es, del prójimo.*

Para determinar en cada caso particular cuál es el mejor empleo de lo superfluo, será preciso tener en cuenta la situación social y económica. Porque habrá casos en que sea más provechoso invertir el sobrante en sanas viviendas familiares, en empresas que proporcionen trabajo a los parados, en empréstitos a bajo o a nulo interés, y en otras obras por el estilo, que en un reparto indiscriminado de donativos graciosos.

Cuarto principio: *Para determinar lo que es superfluo en cada caso particular, será distinta la sentencia de la estricta justicia social y la de una auténtica caridad.*

La escala se funda sobre dos extremos relativos: por una parte la relativa proporción de los bienes acumulados y por otra la magnitud de la necesidad presente. La consideración de ambas cosas puede arrojar luz suficiente para señalar lo que ha de considerarse como superfluo.

Las exigencias de la *propia condición y categoría* sólo pueden suministrar vagas y lejanas indicaciones, que, por lo demás, con frecuencia se aplican equivocadamente. Porque en un mundo como el nuestro, aguzado por la avidez de placeres, de egoísmo, de envidia, difícilmente puede el cristiano, sobre todo el de condición elevada, formarse una regla de moral auténtica, basándose en lo que exige su «condición». Porque la experiencia prueba que los más ricos apenas si piensan que su nivel de vida y su condición ha de amoldarse a las necesidades generales. No se compadece con la justicia social el que las clases altas consideren como debida a su condición una vida opulenta, mientras las clases populares arrastran una vida miserable. Nada iría tan errado como una moral que

14a. Cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, art. 69, y encíclica *Mater et magistra*, n.° 119s.

viniera a justificar estas conciencias equivocadas, mediante una falsa doctrina sobre lo que permite la «propia condición». La vida cristiana no se rige tanto por la costumbre de tal o cual condición, como por el ejemplo y las enseñanzas de Cristo. Con todo, la frase «conforme a su condición» puede tener un sentido aceptable[15]. Pues conforme a la condición ha de darse educación adecuada a los hijos, y se ha de procurar una habitación sana física y moralmente y se ha de promover el propio adelanto cultural.

Quinto principio: *Ni la caridad, ni mucho menos la justicia social, obliga a dar de limosna todo lo superfluo.*

Porque también puede emplearse de cualquiera otra manera justa y útil para la sociedad y hasta con mayor provecho para el prójimo. Las declaraciones de los padres de la Iglesia que parecen poner como deber de caridad, o aún más, de justicia, el reparto en limosnas de todo el sobrante, pueden entenderse referidas a la obligación de dedicar todo lo superfluo en beneficio del prójimo, en el que entra en primera línea el deber de darle limosna. Lo que dice san AMBROSIO al rico que da limosna: «le devuelves al pobre *nada más que lo que le pertenece*»[16], según la doctrina de todos los teólogos debe tomarse enteramente a la letra cuando el pobre se encuentra en extrema necesidad. Para los demás casos, san AMBROSIO quiere decir solamente que los bienes de la tierra tienen como finalidad absolutamente invariable el bien de todos, incluso del pobre inocente. San AGUSTÍN repite insistentemente que todo sobrante de los ricos tiene como finalidad servir a los pobres en sus necesidades[17]. A este respecto tiene una palabra cortante: «*res alienae possidentur, cum superflua possidentur*». «Lo sobrante de los ricos es lo necesario de los pobres: retener, pues, lo sobrante es retener lo ajeno»[18]. Y no hay que creer que esta palabra del santo haya de tomarse como una piadosa exageración retórica. También santo TOMÁS dice que negarse a dar limosna de lo superfluo, cuando la solicita el necesitado, es quebrantar la justicia legal[19].

No se ha de pasar por alto que san Agustín tenía ante los ojos la economía de entonces, cuando los bienes superfluos permanecían improductivos. Así, el punto en litigio no era saber si lo superfluo debía darse en limosna o invertirse en una obra social que aliviara las necesidades de los pobres. El punto discutido era éste: o empleo inmediato de lo superfluo para alivio

15. Cf. ST, II-II, q. 32 a. 6.
16. SAN AMBROSIO, *De Nabuthe,* 12, 53, PL 14, 747.
17. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 61, PL 38, 413.
18. SAN AGUSTÍN, *In Ps.* 147, 12, PL 37, 1922.
19. ST II-II, q. 118, a. 4 ad 2 (cita de San Basilio). Cf. ST. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile,* París 1941.

de la necesidad ajena, o su acumulamiento y reserva, dejando de socorrer dicha necesidad. Pues bien, según san Agustín es evidente que la reserva de lo superfluo mientras el prójimo pasa necesidades, es una falta contra el recto uso de los bienes de la tierra. Lo que no es claro es si san Agustín pensaba que era falta contra la justicia legal o social, o «únicamente» contra la caridad. Acaso sea exacto decir que el santo consideraba dicha práctica como una lesión no sólo del recto orden de la caridad, sino del recto uso de los bienes como tales. Los bienes todos materiales son una prenda que empeña la justicia social. Además, el cristiano tiene que seguir el ejemplo de Cristo, rubricado con su propia sangre: siendo dueño de todo, lo entregó todo por amor.

Enérgica es la sentencia de san GREGORIO MAGNO: «Nadie debe sentirse seguro sólo porque puede decir: "a nadie he robado y lo que tengo lo empleo en forma lícita"; porque el rico epulón fue juzgado merecedor del infierno... porque de los bienes que se le concedieron se valió para banquetear, descuidando la compasión con el pobre»[20].

A estas pocas citas de los padres podríamos añadir muchas más; pero creemos que éstas prueban suficientemente que hay obligación de emplear todo lo superfluo en alguna obra que sirva al beneficio social y al alivio de los pobres. Sin embargo, la insistencia especial sobre el deber de la limosna se aplica también por razones sociológicas de aquella época.

Sexto principio: *No basta invertir todo lo superfluo en beneficio social; parte de ese superfluo ha de darse en limosna, cuya cantidad ha de medirse por la magnitud de la necesidad ajena y de la propia riqueza.*

El AT, junto al diezmo para el culto, imponía el diezmo para los pobres. Cada siete años había que dejarles a ellos la cosecha y anualmente tenían derecho a la rebusca (Ex 23, 11; Lev 19, 10; 23, 22). Además de eso, la limosna y el préstamo gratuito estaban vivamente recomendados (Deut 15, 7ss).

Aun cuando el Estado exija y asigne grandes contribuciones para la beneficencia, y aun cuando la riqueza se emplee, con buen acuerdo, en el desarrollo de la prosperidad común, todavía quedan las continuas necesidades del ministerio y del culto, que, de consuno, reclaman nuestra limosna. Por lo demás, el hombre de corazón delicado descubre a cada paso imperiosas necesidades («siempre habrá pobres entre vosotros», Ioh 12, 8) para las que no podría negar una limosna sin pecado.

J. GIERS, *Gerechtigkeit und Liebe. Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan,* Dusseldorf 1941.
K. BORGMANN, *Das Siechtum der Barmherzigkeit,* «Caritas», 56 (1955) 166-172.
SILVERIO DE SANTA TERESA, *El precepto del amor. Estudio historico-critico*

20. SAN GREGORIO MAGNO, *Hom.* XL, 3, PL 76, 1305 A.

de la caridad cristiana y sus relaciones con la justicia legal y la filantropía, Burgos 1941.
MNR. GARRONE, *La justice revêtue d'amour,* «Vie Spir.», 84 (1951) 60-80.
O. SCHILLING, *Die alttestamentlichen Auffassungen von Gerechtigkeit und Liebe,* «Festschrift für Meinertz», 1951, 9-27.
H. LIO, *Determinatio superflui in doctrina Alexandri Halensis eiusque scholae,* «Antonianum», 27 (1952) 75-168; 253-296; 429-498.
A. VYKOPAL, *La dottrina del superfluo in S. Tommaso,* Brescia, 1945.
M. ZALBA, S. I., *Destino natural obligatorio de lo superfluo,* «Fomento Social» (1948) 293-306.
F. KLEIN, *Christ und Kirche in der sozialen Welt zur Stellung der Caritas im Spannungsfeld von Liebe und Recht,* Friburgo de Brisgovia 1956.
MNSR. ANCEL, *Le sens du pauvre,* Lyón 1950.
G. LECORDIER, *De la bienfaisance à l'entr'aide,* «Chronique sociale de France» 61 (1951) 142-157; 242-256; 463-474.
L. BABBINI, *Il superfluo nel pensiero del Cardinale Gaetano,* Génova 1954.
F. VAN STEENBERGHEN, etc., *Responsabilités internationales des chrétiens,* Tournai-París 1956.
ABBÉ PIERRE, *Vers l'homme,* París 1956.
A. M. HENRY, *Parte tu pan con el que tiene hambre,* «Orbis catholicus» 4-5 (1958) 128.
J. FOLLIET, *La fonction personnaliste des oeuvres privées,* «Chronique sociale de France» 6 (1957) 105-112.
A. KROPP, *Macht Almosen den Mammon gerecht?,* «Die neue Ordnung» 4 (1950) 400-411.
R. GUARDINI, *Der Dienst am Nächsten in Gefahr,* Wurzburgo 1956.
H. LIO, *Estne obligatio iustitiae subvenire miseris? Quaestionis positio et evolutio a Petro Lombardo ad S. Thomam ex tribus S. Augustini textibus,* Roma 1957.
W. SANDFUCHS, *Die Werke der Barmherzigkeit,* Friburgo de Brisgovia 1962.
H. GIELEN, *Nächstenliebe auf neuen Wegen,* Friburgo de Brisgovia 1962.

5. *Calidad y límites de la obligación de la limosna*

Primer principio: *La ley natural y divina positiva de dar limosna de lo superfluo o de contribuir de cualquier otro modo al bien de los pobres obliga gravemente «ex genere suo»* .

Ya se dio la prueba, sacada de la Sagrada Escritura, de la tradición, de la naturaleza de los bienes materiales y de la economía de la redención.

Segundo principio: *El grado de esta obligación se mide por la magnitud de la propia riqueza y de la necesidad ajena.*

Esta ley es más urgente y trascendental en tiempo de grave necesidad que en tiempo de prosperidad, pero jamás cesa del todo, pues «siempre habrá pobres entre vosotros». La inaudita afirmación de que apenas se

encuentra una persona que tenga algo sobrante de lo que corresponde a su condición, fue condenada por Inocencio XI. Pero es cierto que allí donde ha muerto la caridad, difícilmente creerá nadie tener algo superfluo, que deba compartir con el pobre. Qué cosa sea superfluo para el verdadero discípulo de Cristo, lo dice con frase lapidaria el sagrado Evangelio: «Quien tiene dos túnicas dé una a quien no tenga» (Lc 3, 11). Ante un pobre desnudo, que no tiene absolutamente nada, el poseer dos vestidos es ya tener un sobrante; lo cual, considerado en sí, fuera de esa circunstancia, no sería reprochable. La medida de la necesidad de otros países es la necesidad de nuestro prójimo.

Tercer principio: *En extrema necesidad del prójimo (peligro de muerte o de grave enfermedad), debe dársele no sólo de lo sobrante, sino aun de los bienes que parecen necesarios para una vida conforme a la propia condición.*

Pero el estricto deber no obliga sino a sacar al prójimo de la extrema necesidad. Tampoco hay generalmente obligación de hacer gastos extraordinarios (v. gr., para medicinas extremadamente caras para un enfermo pobre); a no ser que existieran razones especiales (v. gr., si se tratara del único sostén de una familia numerosa). Pero la caridad tiene un campo más vasto, y rebasa los estrechos límites de los preceptos generales.

Cuarto principio: *En grave necesidad no sólo hay deber estricto de socorrer con lo sobrante, sino también, llegado el caso, con algo de lo necesario* [21].

No hay obligación de dar limosna cuando se puede cubrir la necesidad del prójimo con un préstamo (acaso sin interés), o proporcionándole trabajo. A menudo esta clase de ayuda es más honrosa para el pobre y más provechosa para su vida moral.

Quinto principio: *Cuando se sabe que la necesidad precipita al prójimo en un grave peligro moral del que sólo se le puede preservar con una limosna, hay obligación grave de dársela, cuando se tiene sobrante; y cuando no se tiene, aun de los bienes que se juzgan necesarios para vivir según la propia condición.*

Sexto principio: *Ninguna obligación hay de dar limosna de los bienes absolutamente necesarios para la propia vida,* pues cada uno tiene el derecho y el deber de cuidar su vida y salud con preferencia a cualquier otra.

Séptimo principio: La Sagrada Escritura y la tradición ponen ante nuestros ojos el ideal —que por otra parte no impone nin-

21. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 88: «Es deber del pueblo de Dios..., socorrer, en la medida de sus fuerzas, las miserias de nuestro tiempo, y hacerlo... no sólo con los bienes superfluos, sino también con los necesarios.»

guna obligación genérica — de venderlo todo y darlo a los pobres (Mt 19, 21) y de vivir luego del trabajo de las propias manos y aun de dividir con los pobres lo que así se adquiere (cf. Eph 4, 28; 2 Thes 3, 8).

Tal el ideal franciscano: venderlo todo, trabajar de balde por los demás y vivir sólo de limosna.

Aun cuando no se posean bienes raíces, sino los ingresos de su trabajo, queda todavía el deber de hacer, conforme a las posibilidades, una pequeña reserva para los pobres y para ayudar al sostén de las obras ministeriales y caritativas de la Iglesia. De hecho, las dádivas de los pequeños donantes constituyen el ingreso mayor de las obras de caridad.

6. *El auténtico carácter de la limosna cristiana*

a) Preciso es, ante todo, que el *motivo* sea auténticamente *cristiano.*

De nada aprovecha la limosna al donador, si no va orientada por una finalidad sobrenatural. «Y aunque hubiera repartido todos mis bienes entre los pobres, si no tuviera la caridad, de nada me serviría» (1 Cor 13, 3).

La disposición que ha de acompañarla, ha de ser la aspiración a adelantar en el amor a Cristo y la voluntad de realizar una obra de amor con el mismo Cristo. «Quien diere un vaso de agua fresca a uno de estos pequeños, por ser discípulo mío, tiene segura su recompensa» (Mt 10, 42; cf. Mc 9, 41; Mt 25, 40). Quien ve en la persona del pobre al mismo Cristo, recibirá de Él la recompensa, pues es como si a Él mismo se hubiera hecho el beneficio.

Ni el provecho propio, ni la hipocresía ha de mover a la limosna: «Haced el bien y dad prestado sin esperar nada por ello; así vuestra recompensa será grande, y os haréis hijos del Altísimo» (Lc 6, 35). «Cuando des limosna, hazlo de manera que la mano izquierda ignore lo que hace la derecha» (Mt 6, 3). Lo que no significa que se haya de proceder sin fijarse a quién y cómo se da la limosna, sino que debe hacerse con la pura intención puesta en Dios y no en la vanagloria.

b) No es suficiente que los sentimientos interiores sean ordenados; es preciso que lo sea *la manera de hacer la limosna.*

El respeto y la amabilidad con el pobre, una palabra bondadosa, una fina delicadeza tienen más eficacia, para abrir un corazón al amor de Dios, que los más ricos presentes materiales. El rico no ha de mirar al pobre desde arriba, sino que ha de revestirse de los sentimientos de Cristo, quien se hizo siervo de los pobres; debe

considerar su riqueza como un compromiso de servicio para sus hermanos en Cristo. Ni se ha de hacer la donación con desabrimiento, como si el pobre no fuera digno de ella. «Ama Dios a quien da con alegría» (2 Cor 9, 7; cf. Rom 12, 8). «En todos tus dones muestra un rostro alegre» (Eccli 35, 8). «Si tienes poco, procura, con alegría, dar de ese poco» (Tob 4, 9).

c) Al dar limosna debe, sobre todo, *obrarse con prudencia.* Esta palabra del Señor que nos ha conservado la *Didakhé:* «que tu limosna sude en tus manos hasta que sepas a quién das», expresa magníficamente el cuidado de la discreción. Ya el sabio Sirac advierte que se debe dar la limosna de manera que no sirva para favorecer la maldad (Eccli 12, 1-7). Cuando dice: «Niega tu limosna al perverso», no quiere decir que generalmente hablando no se deba dar nada a los malos, sino que no se les debe dar nada que pueda servirles para fomentar su maldad. Es cierto que la caridad cristiana no ha de restringirse a un estrecho círculo de almas buenas y piadosas; por el contrario, ha de extenderse a los disidentes y aun a los infieles, pero nunca de manera que de hecho venga a servir para el sostenimiento de la incredulidad o de la inmoralidad. La prudencia lleva a distinguir edades, aptitudes para el trabajo, rango social, intención, culpabilidad o inocencia del pobre que pide limosna[22]. Al perezoso o no se le da nada, o muy poco. «El que no quiere trabajar, que no coma» (2 Thes 3, 10). A su familia necesitada se la ha de ayudar en forma discreta y prudente.

O. Lottin, O. S. B., *La nature du devoir de l'aumône chez les prédécesseurs de saint Thomas d'Aquin,* «Ephem. Théol. Lov.», 15 (1938) 613-624.

L. Bouvier, S. I., *Le precepte de l'aumône chez saint Thomas d'Aquin,* Montreal 1935.

W. Doscocil, *Wie steht es heute mit der Almosenpflicht?,* «Caritas», Friburgo de Brisgovia, 51 (1950) 57-63.

K. Borgmann, *Christliche Verantwortung gegenüber der heutigen Not,* «Caritas», 51 (1950) 112-117.

M. Zalba, S. I., *El motivo de la limosna,* «Fomento Social», 3 (1948) 421-426.

K. Deuringer, *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca,* Friburgo de Brisgovia 1959.

22. Cf. San Ambrosio, *De officiis,* lib. I, cap. 30, 144ss, PL 16, 65ss.

II. OBRAS DE CARIDAD EN LAS NECESIDADES ESPIRITUALES DEL PRÓJIMO

1. *Una obligación que a todos alcanza*

Existe en la Iglesia *un oficio especial,* destinado al servicio de las almas, y una consagración santa que dedica al consagrado plena y absolutamente al servicio del reino de Dios. *Ser sacerdote* significa tener el encargo de presentarse ante Dios para el pueblo (Hebr 5, 1s). Sube el sacerdote al altar no tanto para sí como para el pueblo. Ha recibido su cargo de pastor, no para alimentarse a sí mismo (Ez 34, 8), sino para alimentar las almas de sus hermanos con la predicación de la doctrina y la administración de los santos sacramentos, preservándolas, animándolas o reprendiéndolas, acompañándolo todo con el buen ejemplo. Al recibir su consagración y su cargo, ha de apropiarse el lema del pastor divino: «buscaré las ovejas perdidas, traeré las extraviadas, daré vigor a las débiles y conservaré las que son gordas y gruesas» (Ez 34, 16).

¡Ay del pastor de almas que inutiliza o malversa el altísimo don de su consagración, o que, viviendo del altar, no se emplea con todas las energías de su amor y todos los recursos que le proporciona su cargo en la salvación de las almas! Como mensajero del amor de Dios, no sólo lastimaría doblemente el amor sino aun la justicia.

Los *padres y maestros* deben preocuparse no sólo por el bien corporal y la formación intelectual de los niños, sino, sobre todo, por su salvación eterna. Los padres, particularmente, recibieron ante el altar, con el sacramento del matrimonio, el encargo de formar una «iglesia en pequeño» («ecclesiola»: san Juan Crisóstomo). Ese encargo es como un curato de almas, que se ha de desempeñar respecto del consorte y respecto de los hijos que Dios les confíe.

Todo cargo público trae aparejado un poderoso influjo sobre la orientación y forma de la vida pública. Cierto que el periodista, el funcionario, el político, el jefe de Estado no han sido colocados en sus respectivos puestos para procurar el reino de Dios en una forma estricta y directa; mas no por eso pueden despreocuparse de si su actuación es favorable o desfavorable al reino de Dios y al bien de las almas. *Junto con el gran influjo que adquieren sobre sus conciudadanos o subordinados, contraen el gran deber de emplear ese influjo para el bien espiritual del prójimo*

Pero nada sería tan peligroso y anticristiano como el creer que la obligación de trabajar por el bien de las almas es propia solamente de algún cargo particular. Se trata más bien de un deber que «surge de la misma vocación cristiana» [22a] y alcanza a todo cristiano, conforme a sus posibilidades.

Todo cristiano está obligado por mil títulos a procurar la salvación del prójimo y a procurarla siempre y en donde pueda.

Primeramente es el don de la *caridad depositada en nuestra alma,* es decir, el mismo Espíritu Santo, el que tiene que empujarnos a amar al prójimo en Dios en forma efectiva (cf. 2 Cor 5, 14), esto es, a procurar que él ame a Dios y que a su turno Dios le haga entrar en el reino de su amor. Y porque a menudo la acción directa de una determinada persona inspirada en el amor es la única que puede franquear al prójimo el acceso a Dios, es precisamente a ésta a quien Dios llama y obliga a realizar esta obra de caridad.

El hecho de que los sacerdotes seculares estén llamados de una manera especial a buscar el camino de salvación y santificación en las obras de celo, mientras que las órdenes religiosas se esfuerzan por alcanzar la perfección siguiendo los consejos evangélicos, no ha de inducir a pensar falsamente a nadie que viva ya en el mundo, ya en el claustro, que haya algún cristiano que no esté llamado a la *perfección de la caridad.* Lo cual quiere decir que nadie podrá adelantar en el camino de la perfección sin adelantar también en la caridad efectiva traducida en obras en pro de la salvación del prójimo; pues «todo el ejercicio del apostolado debe proceder y recibir su fuerza de la caridad» [23].

2) Todos tienen en primer lugar «el derecho y la obligación del apostolado por su unión con Cristo Cabeza. Ya que, insertos por el bautismo en el cuerpo místico de Cristo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, son destinados al apostolado por el mismo Señor» [24].

Hemos de realizar en el cuerpo místico de Cristo lo que sucede en el cuerpo natural: «todos los miembros se prestan mutuo auxilio» (1 Cor 12, 25).

El sacerdocio y la jerarquía de la Iglesia no alcanzan solos a realizar la gran obra de la salvación de las almas y del estableci-

22a. *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 1 y 2.
23. O. c., art. 8.
24. O. c., art. 3; cf. JURGENSMEIER, *Der mystische Leib als Grundprinzip der Aszetik,* Paderborn, 7.ª ed., 238-258. P. GLORIEUX, *Corps mystique et apostolat,* París 1934, página 71-80. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique,* París 1949, I, p 295-383.

miento del reino de Dios sobre la tierra. Parece incluso que la colaboración de todos los individuos es, desde muchos puntos de vista, más eficaz que la obra oficial de los pastores de la Iglesia. «No puede decir el ojo a la mano: ¡no necesito de ti!, ni la cabeza a los pies: ¡no os necesito! Por el contrario, aquellos miembros del cuerpo que parecen más débiles son más necesarios» (1 Cor 12, 21s).

«Ni ha de pensarse que Cristo nuestra cabeza... no necesite la ayuda del cuerpo... Nuestro divino Salvador quiere ser ayudado por los miembros de su cuerpo místico en la realización de la redención. Lo cual no proviene de insuficiencia suya, sino más bien de que Él así lo dispuso para mayor honra de su esposa inmaculada... Misterio verdaderamente tremendo y que jamás se meditará bastante: que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias mortificaciones de los miembros del cuerpo místico de Jesucristo dirigidas a este objeto, y de la colaboración *de los pastores y de los fieles,* sobre todo de los padres y madres de familia, en la que vienen a ser como cooperadores de nuestro divino Salvador» [25]. «A todos nos corresponde prestar ayuda a Cristo en esta obra salvadora, pues por Él solo y por su sola virtud somos salvos y salvamos» [26].

No en balde los últimos grandes pontífices han sacudido vivamente la conciencia cristiana recordando la doctrina fundamental de la misión y obligación apostólica de todos los miembros del cuerpo místico de Cristo. Este rasgo esencial del pueblo de Dios ha sido destacado y subrayado como fin principal en la reforma de la Iglesia, sobre todo por el concilio Vaticano II, en su *Decreto sobre el apostolado de los seglares* así como también en la mayoría de sus constituciones. El mundo de hoy se ha sustraído en gran parte a la obediencia de la Iglesia. ¡Cuántas veces sólo puede acercarse al hombre el laico individual! Razón de más para que éste sepa que tiene el don y la responsabilidad de realizar esa misión. De ello ha de estar íntimamente persuadido; y aun hay que afirmar que tiene una misión que especialmente le corresponde y para la cual el sacerdote no está en condiciones, y es la de cristianizar el mundo y sus centros influyentes. Como una levadura, puede y debe penetrar en estos secores con espíritu cristiano [27].

La rendida sumisión a la jerarquía eclesiástica es una virtud

25. Enc. *Mystici Corporis Christi,* AAS 35 (1943), 212s; cf. CED, 702ss.
26. SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VII, 2 PG 9, 413; enc. *Mystici Corporis,* AAS 35 (1943), 221; cf. CED, 702ss.
27. *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 2 y 7.

necesaria para el cristiano, miembro del cuerpo místico; pero sería un fallo esperar que la Iglesia oficial realice sola todo el trabajo apostólico. «Quien es miembro consciente del cuerpo místico de Cristo, se considera no sólo como objeto de la Iglesia, como si la Iglesia fuera nada más que la jerarquía, sino como sujeto de ella, para colaborar en la obra que la hace vivir. El fiel cristiano vive de la Iglesia y de ella recibe cuanto necesita para realizar su aspiración sobrenatural a la propia santificación, pero al mismo tiempo ha de vivir *para la Iglesia»* [28].

Todo miembro del cuerpo místico ha recibido su don especial, su «carisma», con el que ha de contribuir a la edificación de todo el cuerpo (1 Cor 12). El Espíritu de Dios reparte estos dones «a cada uno según quiere» (1 Cor 12, 11), «para que cada cual comunique al prójimo la gracia según la recibió» (1 Petr 4, 10) [29]. Cada cual tiene su propio don y con él su propio cometido en la Iglesia respecto del prójimo, cometido que no puede ser realizado por otro.

Somos de tal condición, que el progreso y desarrollo de nuestra persona sólo se asegura cuando nos sacrificamos por otro, o trabajamos en una obra solidaria. Esta ley personal vale más todavía tratándose del cuerpo místico: «Más unidos estaremos con Dios y con Cristo cuanto más seamos miembros los unos de los otros (Rom 12, 5), llenos de recíproca solicitud» (1 Cor 12, 25) [30].

Todo miembro del cuerpo místico ha de ser imagen y trasunto de Cristo, según su estado y condición. Ahora bien, Cristo, nuestra cabeza es, ante todo, «el redentor de su cuerpo, el que amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Eph 5, 24s). Así, todo miembro que posea el espíritu de la cabeza ha de ser una viva presencia y continuación del amor de Cristo por las almas, amor que se transfunde en oraciones apostólicas, en trabajos y sufrimientos. Por último, los sacramentos nos dicen que la gracia y la santificación que de ellos procede encierran esencialmente el deber del apostolado.

Con *la celebración de la sagrada eucaristía* recibimos la fuente de energía y la base para aquel amor que siempre debe urgir al cristiano a una amorosa y activa solicitud por la salvación del prójimo [31]. Al asistir a la santa misa el hombre sacerdotal (es decir, quien está bautizado y confirmado) tiene que experimentar la necesidad de entregarse al apostolado, como irradiación de la gloria de Dios

28. JURGENSMEIER, o. c. 250.
29. *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 3; cf. constitución *Lumen gentium,* art. 33.
30. *Mystici Corporis,* l. c., 229; cf. CED, 702ss.
31. *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 3.

en asociación con el Redentor, que sentía ansia de inmolarse, y para quien la gloria del Padre y la salvación del hombre formaban una misteriosa unidad. Así, en la celebración de la eucaristía el cristiano no ha de contentarse con recibir los preciosos frutos del amor redentor de Cristo, sino que debe participar también de los sentimientos que a Él lo empujaron al sacrificio. Los fieles han de «aprender a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él» [32].

> A la participación activa en el sacrificio de la Iglesia corresponde la misión para la vida: la de trabajar por la gran obra de la Iglesia, la salvación de las almas.

Quien recibe el manjar eucarístico, el cuerpo de Cristo inmolado por la salvación del mundo, debe comenzar a arder en el mismo deseo que movió a Cristo al sacrificio, el de la salvación de la humanidad, para la gloria de Dios. Quien ha venido a formar *un todo con los miembros de Cristo,* mediante el santo bautismo, y en forma más sublime y perfecta mediante la *santa comunión,* debe llegar a comprender *que su salvación es solidaria,* y que la misión más sublime y santa que puede recibir en esta vida es la de trabajar en ella con espíritu de solidaridad.

El *carácter del bautismo y de la confirmación* [33] imprimen también en el alma del cristiano la misión de participar en los cuidados de Cristo, sumo sacerdote, por la salvación de los hombres, para la gloria de Dios. El carácter sacramental, desde el del bautismo hasta el de la ordenación, es una gradual asociación al sacerdocio de Cristo, la cual tiene como fin indivisible la gloria de Dios y la salvación del hombre.

> El bautizado, y mucho más el confirmado y el ordenado, han de saber que el sacramento los hace agentes de la voluntad salvífica de Dios y les confiere la misión de trabajar en provecho del prójimo para la glorificación del amor de Dios.

32. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 48.
33. Cf. J. B. UMBERG, S.I., *Zum Kampf geweiht. Vom Sinn der Firmung,* Innsbruck [2]1947. D. KOSTER, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche.* Munster 1948. «La Maison-Dieu» 32 (1952), *Le baptême, entrée dans le peuple de Dieu;* 54 (1958) *La confirmation.* A. DE VILLALMONTE, *Teología de la confirmación,* Herder, Barcelona 1965, id., *Teología deel bautismo,* Herder, Barcelona 1965.

Es clásica y terminante la doctrina de santo TOMÁS acerca del don recibido en la confirmación y del correspondiente deber de participar en los afanes redentores de Cristo, en conformidad con el carácter del sacramento: «El carácter sacramental es de manera especial el carácter de Cristo, a cuyo sacerdocio quedan asemejados los fieles por los caracteres sacramentales, que no son otra cosa que cierta participación del sacerdocio de Cristo, procedente del mismo» [34]. «El confirmado recibe el poder de confesar públicamente con la palabra la fe en Cristo, y esto como por oficio» [35]. La doctrina de santo Tomás sobre los deberes del confirmado puede resumirse así: *«el sello de la confirmación confiere el poder para desempeñar los actos sacerdotales que dicen relación a toda la Iglesia»* [36].

El bautismo tiene por fin imprimir al hombre un sentido sacerdotal, pues se debe honrar a Dios ante todo con el crecimiento de su vida sobrenatural en Cristo, ha de orientar «sacerdotalmente» su preocupación por la propia salvación a honra de Dios y por la salvación de toda la Iglesia.

La confirmación significa, por el contrario, el crecimiento propio de la nueva vida del amor, comunicada por el bautismo: el confirmado recibe un aumento en la participación de los poderes sacerdotales de Cristo, que el bautismo le confirió: es la misma vida sobrenatural que va creciendo. El cristiano crece hasta la medida de Cristo en el reino del amor, cuanto más claramente perciba que su propia salvación es efecto e irradiación de la gloria de Dios y de la plenitud de los méritos de la Iglesia entera. Cada vez con mayor claridad debe seguirse *la ley fundamental del reino de Dios, que no es otra que el ardiente celo sacerdotal por la gloria divina y la salvación del prójimo.* Si el bautizado vive de la nueva vida divina, es para gloria de Dios y para aumentar los tesoros de salvación de su reino. Mas cuando el bautizado, por la comunicación del Espíritu del amor en la confirmación, llega a la madurez de la vida cristiana, el impulso vital debe mostrarse con las obras en pro de la salvación del prójimo, del engrandecimiento del reino de Dios y de la manifestación de la gloria del amor divino.

La santa confirmación es la prenda y la misión impresas en el alma por el Espíritu de amor, de trabajar en la propia salvación sin olvidar nunca la solidaridad que nos hace responsables del reino de Dios en cada prójimo. Es más, la nueva visión del cristiano,

34. ST III, 9, 63, a. 3. 35. ST III, q. 72, a. 5 ad 2.
36. Edic. alemana de la *Suma* de santo Tomás, *Die deutsche Thomasausgabe,* t. 29, 534.

llegado a la madurez por la confirmación, consiste en comprender que su salvación está en trabajar por la salvación del prójimo.

«Lo que el carácter de la confirmación añade al del bautismo, reside en que el confirmado queda habilitado y obligado, como miembro ya formado de la Iglesia, a trabajar públicamente, por propio impulso y en forma responsable, en la edificación del reino de Dios, mediante la participación en la acción regia y sacerdotal del mismo Cristo. Dicha acción ha de tender a allanar las oposiciones y dificultades que se oponen al establecimiento del reino de Dios» [37].

En los tiempos apostólicos se observa una sorprendente unión entre comunicación de Espíritu y dones carismáticos. Éstos se conceden a los individuos no tanto para su provecho particular como para posibilitar su obligatoria contribución a la edificación del reino de Dios. Así los *siete dones del Espíritu Santo,* concedidos en la confirmación, *tienen por primera finalidad sostener al confirmado en la lucha espiritual que ha de entablar en pro del reino de Dios.* Por eso aquel a quien el Espíritu de pentecostés penetra y enciende hasta lo más profundo de su ser natural, está doblemente obligado, pues la confirmación es nuevo título para poner todas sus energías al servicio del reino de Dios.

El confirmado tiene que ser un luchador por el reino de Dios y por la salvación del prójimo. «La índole del combate contra el mal está determinado por el carácter del combate de Cristo, cuyos rasgos lleva en sí. Él venció los pecados del mundo por el amor y la propia donación hasta la muerte. Lo mismo se desprende del hecho de que la semejanza con Cristo nace con la sigilación del Espíritu Santo» [38]. El confirmado queda así armado por el Espíritu de amor y obligado, por la caridad, a mantenerse firme en la lucha, en provecho de las almas de sus hermanos y en pro del reino del divino amor, para lo que ha de emplear todos los dones naturales y sobrenaturales recibidos.

La escuela superior del apostolado seglar es la *familia santificada por los sacramentos.* Como dispensadores mutuos del sacramento del matrimonio, «los esposos cristianos son mutuamente para sí, para sus hijos y demás familiares los primeros predicadores de la fe y los primeros educadores» [39]. Indudablemente unidos por la sal-

---

37. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik,* III, 2, Munich 1941, 120; trad. castellana: VI, Madrid 1963.
38. Schmaus, l. c., 121.
39 *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 11.

vífica solidaridad de Cristo, a ellos antes que a nadie les toca cuidar de la salvación de sus hijos. Empero, puesto que el matrimonio es la graciosa participación en el pacto de amor entre Cristo y la Iglesia, pacto que a todos nos encierra, el santo anillo del matrimonio sacramental no aísla del resto del mundo en lo que se refiere al cuidado de la salvación, sino que añade un motivo nuevo y poderoso para participar íntimamente en el cuidado de Cristo y de la Iglesia por la salvación de todos los hombres.

La consagración a Cristo por los *votos religiosos* no constituye sacramento, es cierto; pero une con el pacto de amor entre Cristo y la Iglesia más inmediatamente que el matrimonio sacramental, y por lo mismo impone un deber más riguroso de dar el testimonio de la caridad. Mientras más puro y convincente sea el celo que en las personas «consagradas» enciende la entrega a Cristo, más fácilmente podrán también reconocer las personas casadas que su mutuo amor y su testimonio de amor ante el mundo debe ser como el de Cristo, que se formó una Iglesia «gloriosa, santa e inmaculada» (Eph 5, 27).

De dos principales maneras realiza el confirmado la misión redentora que le confía el Espíritu de amor al equiparlo con su divina virtud: 1.ª la acción privada del individuo como tal, en cualquier momento o lugar que ocupe, y 2.ª la acción organizada de los católicos laicos (del sacerdocio laico), bajo la dirección de la jerarquía, o sea, la Acción católica. Para esta última no puede afirmarse una obligación general

R. M. Spiazzi, O. P., *El laicado en la Iglesia,* Herder, Barcelona [2]1961.
P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints,* París 1942.
R. Lombardi, S. I., *Per un mondo nuovo,* Roma 1951.
A. Plé, O. P., *La sainteté de l'apôtre,* «Vie Spir.», 78 (1948) 198-226.
J. Lécuyer, C. S. Sp., *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères,* «La Maison-Dieu», 27 (1951) 7-50.
A. Chavasse, *Église et apostolat,* Paris-Tournai 1953.
V. Schurr, *Auch der Laie hat das Wort,* «Lebendige Seelsorge», 6 (1955) 1-11.
F. X. Arnold, *Bleibt der Laie ein Stiefkind der Kirche?,* «Hochland», 46 (1954) 401-412; 524-533.
H. Jedin, *Laientheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung,* «Trierer Theol. Zeitschr.» 64 (1955) 11-24.
Fr. Wulff, S. I., *Über die Herkunft und den Ursprung und den Sinn des Wortes «Laie»,* «Geist und Leben» 32 (1959) 61-63.
J. Hamer, O. P., *Le fondement biblique de la théologie de l'apostolat des fidèles,* «Évangeliser» 13 (1959) 416-436.
K. Prümm, *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft,* II, 1: *Apostolat und christliche Wahrheit,* Roma-Friburgo-Viena 1960.
A. M. Carré, *Le sacerdoce des laïcs,* París 1960.

P. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, París 1960.
R. Scherer, *Die Eucharistie und der Christ in der Welt*, «Geist und Leben» 33 (1960) 206-218.
A. Auer, *Die Eucharistie als Weg der Welt in die Erfüllung. Von der Bedeutung des eucharistischen Mysteriums für die christliche Laienfrömmigkeit*, «Geist und Leben» 33 (1960) 192-205.
K. Rahner, *Die sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche*, «Geist und Leben» 33 (1960) 118-132.
B. Hanssler, *Das Gottesvolk der Kirche*, Dusseldorf 1960.
V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums*, Salzburgo ³1959.
Y. Congar, O. P., *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961.
L. Lochet, *Die Sendung der Kirche im 20. Jahrhundert. Eine Theologie des Apostolates*, Friburgo de Brisgovia 1958.
B. Bonnard, *Ministères et laïcat chez Saint Paul*, en «Verbum caro», n.° 71/72 (1964) 56-66.
E. Lanne, *Le laïcat dans l'Église ancienne*, en «Verbum caro», n.° 71/72 (1964) 105-126.

2. *Las manifestaciones del celo*

Los actos en pro de la salvación del prójimo son, ora positivos, ora negativos. Actos positivos son: la *oración*, la *reparación*, el *buen ejemplo*, la *enseñanza*, la *exhortación* y la *corrección*. Actos negativos son los que se enderezan a evitar todo aquello que podría poner en peligro la salvación del prójimo; comprenden, pues, la evitación del escándalo y de la cooperación en los pecados ajenos.

a) Apostolado de la oración

La oración del cristiano ha de ser apostólica, lo que significa que ha de ser expresión de un amor solícito por la salvación del prójimo. Debe ser una oración según el espíritu de Cristo, el cual «en los días de su vida mortal, con poderoso gemido y entre lágrimas ofreció suplicantes oraciones» (Hebr 5, 7) por nosotros, el cual sigue aún presentándose como mediador entre el Padre y nosotros, allá en el cielo y acá en el sacrificio del altar.

Las oraciones de los apóstoles procedían todas de este amor solícito por la salvación de los cristianos: así han de ser también las nuestras. «Ante todo te amonesto a que se ofrezcan oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres... Esto es laudable y acepto a Dios, salvador nuestro, el cual quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 1-4).

Evidentemente es natural que oremos con particular insistencia por la salvación de nuestros allegados, como santa Mónica imploraba la conversión de su hijo Agustín. Pero la oración *católica*, de la que las oraciones de la santa misa son un modelo, es siempre una oración misionera en sentido absoluto, orando por «la santa Iglesia de todo el mundo», por el santo padre, por todos los obispos, por el retorno de todos los cristianos a la unidad y por la conversión de los infieles. «La oración de súplica va esencialmente unida al apostolado, tiene en él su fuente, y en él encuentra un constante estímulo. Pero la oración prepara también el apostolado, lo acompaña y es hasta una forma de apostolado» [40].

Mas no porque la oración de Cristo no sea suficiente para todas las almas, sino porque la economía de la salvación en este reino de Dios está regulada de tal manera que la oración de Cristo es el requisito para que nuestras oraciones sean fructuosas y eficaces para alcanzar las gracias especiales que necesita la humanidad. Así creemos que María, siendo toda amor para con nosotros y siendo reina de los apóstoles, en sus oraciones de la tierra y en las del cielo, se unió y se une a la oración que nuestro Salvador ofrece por nuestra salvación.

b) Apostolado de la reparación

Pero no sólo nuestras oraciones; también la paciencia con las penas y trabajos de esta vida deben sumarse a las oraciones y sufrimientos redentores del Salvador. «Piensen todos que el culto público y la oración, con la penitencia y con la libre aceptación de los trabajos y calamidades de la vida, por lo que se asemejan a Cristo paciente (cf. 2 Cor 4, 10; Col 1, 24), pueden llegar a todos los hombres y ayudar a la salvación de todo el mundo» [41].

El participar amorosamente en los sufrimientos redentores de Cristo (sobre todo por la fervorosa asistencia a la santa misa) no sólo despertará el adormecido espíritu de penitencia, sino también la conciencia de que estando en el cuerpo místico de Cristo deben aceptarse y soportarse por los prójimos, por los pobres pecadores, todos los sufrimientos que vengan. El movimiento litúrgico y el despertar de la conciencia ante la responsabilidad y solidaridad con el prójimo no serían auténticos ni profundos, si no vibrara en ellos el pensamiento reparador; pues la ordenada disposición del

40. S. Lyonnet, *Un aspect de la «prière apostolique» d'après saint Paul*, «Christus» n.° 19 (1958), p. 22. Pío xii anota con particular insistencia en su encíclica *Fidei donum* del 21-4-1957, que el deber del agradecimiento por el don de la fe debe traducirse en el apostolado por los infieles y, en particular, en la oración en favor suyo.
41. *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, art. 16.

cuerpo místico de Cristo es disposición salvadora, por la que las obras reparadoras de la cabeza sustituyen a las de los miembros, y mediante la cabeza las de unos miembros a los otros [42].

Esta exigencia se hace sentir muy particularmente en el culto de los sagrados corazones de Jesús y de María: ha de ser uno de sus actos esenciales. El que honra el corazón de Jesús ha de estar con María, la Madre de los dolores, de pie bajo la cruz de Jesús [43], no sólo para considerar enternecido el corazón traspasado de Jesús, sino también para contemplar, lleno de compasión dolorosa, a aquellos por quienes padeció el Redentor, y que fueron por Él confiados al dolorido corazón de María y — en sentido menos estricto — también a nosotros [44].

San Pablo nos pinta con particular calor este sentimiento de reparación y generosidad: «Me regocijo de mis sufrimientos por vosotros, completando en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo, para que sean provechosos a su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1, 24). «Todo lo tolero por los elegidos, para que también ellos consigan la salvación» (2 Tim 2, 10; cf. 1 Cor 4, 9ss). Otro elocuente testimonio de esta fe en la solidaridad de la redención lo tenemos en san IGNACIO DE ANTIOQUÍA [45]. Todo cristiano ha de profesar los mismos sentimientos. Pero además de la reparación general, impuesta a todos con los cotidianos sufrimientos, existe la vocación especial y sublime de ser enteramente «*victima Christi*», hostia de sacrificio expiatorio por la salvación de los pecadores, con lo que la razón fundamental de la existencia viene a ser el celo de las almas y la reparación.

c) Apostolado del buen ejemplo

Mientras que la oración y la reparación van en línea recta hacia Dios y sólo por la solidaridad del cuerpo místico de Cristo recaen sobre el prójimo, el buen ejemplo, las exhortaciones y la corrección le llegan directamente y en forma psicológicamente experimentable. El medio más prolongado y eficaz de obrar directamente sobre el prójimo y condición, al mismo tiempo, para las restantes

42. Cf. R. BÖHMER, *Victima Christi, Zür Begründung des Sühnegedankens,* «Geist und Leben», 22 (1949), 191-203.
43. Cf. evangelio de la festividad del Corazón de María.
44. Cf. Pío XI, enc. *Miserentissimus Redemptor,* AAS 20 (1928), 165-187; *Caritate compulsi,* AAS 24 (1932), 177-194; Pío XII, AAS 34 (1942), 345s; 37 (1945), 45-51.
45. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesios* 21, 1, PG 5, 756; *Ad Smyrnaeos* 10, 2, PG 5, 856.

formas de apostolado, es el buen ejemplo, influjo de una personalidad modelo.

1) *La importancia del ejemplo en la moral cristiana.*

a) El hombre fue creado a imagen de Dios (Gen 1, 27); Cristo es la «imagen perfecta del Padre» (2 Cor 4, 4; Col 1, 15). Nuestra semejanza con Dios estriba en nuestra semejanza con Cristo nuestro señor: por Él se ha hecho visible el Padre invisible: «el que me ve a mí, ve a mi Padre» (Ioh 14, 9; 12, 45).

Puesto que Cristo es la perfecta imagen del Padre y el original de nuestra semejanza con Él, y puesto que nuestro oficio sobre la tierra es desarrollar esa natural y sobrenatural semejanza, síguese que el seguimiento y la imitación de Cristo es el único camino para realizarlo. Imitar a Cristo, «revestirse de Cristo», «hacerse semejante a Cristo», «revestirse del hombre nuevo» es nada menos que llegar a ser imagen y trasunto del Creador (cf. Col 3, 10) [46]. Al convertirnos en vivas imágenes de Cristo, nos transformamos por Él en un destello de la gloria de Dios, la cual, por lo demás, sólo en la vida futura se revelará en nosotros con perfecta claridad (2 Cor 3, 18). La acción de la gracia de Dios tiende enteramente a «*hacernos conformes con la imagen de su Hijo*» (Rom 8, 29).

Aunque es cierto que Cristo nos traza el camino para llegar allí en las leyes y normas generales, el eje alrededor del cual giran todas sus enseñanzas es su *propia persona, modelo nuestro.* Porque eso es precisamente la moralidad cristiana. Aquí no se trata de un simple legalismo abstracto. La ética cristiana se funda, ante todo, sobre una verdadera relación con una persona real, con Dios, con Cristo; por eso esa persona de Cristo que se nos ofrece como modelo, es mucho más esencial que todas las normas y leyes particulares.

El fin altísimo que se propone el discípulo de Cristo, es «llegar a ser perfecto como lo es el Padre celestial» (Mt 5, 48). Y el camino que allí conduce no puede ser sino Cristo, imagen del Padre — «el que me ve a mí ve a mi Padre» —, y que por eso, con igual derecho puede presentarse a sí propio como ejemplar y dechado: «Os he dado ejemplo, a fin de que lo que yo he hecho lo hagáis también vosotros» (Ioh 15, 13). En Cristo se mostró, pues, el Padre como modelo original de los apóstoles y de los hombres de todos los tiempos, y con ello puso de manifiesto cuál es la verdadera semejanza sobrenatural del hombre con Dios. Los grandes santos

46. Véase sobre esto A. HEITMANN, *Imitatio Dei, Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre,* Roma 1940.

son también para sus contemporáneos una viva imagen y presencia de Cristo; y aunque en comparación con Él no sean más que un pálido reflejo, aparecen, sin embargo, a quienes los contemplan como si fueran Cristo redivivo. Aquí aparece uno de los motivos de la importancia que la Iglesia da al culto de los santos. Puesto que la moralidad cristiana es una acción vital que se apoya, más que en doctrinas abstractas, en ejemplos vivos, la personalidad ejemplarizadora de un santo es la más eficaz predicación moral. Los santos ofrecen la visión del modelo supremo, sol radiante, como en un prisma polifacético, cuyos diversos reflejos representan los dones que los adornan, en correspondencia con las necesidades de su tiempo.

Por eso san Pablo, consciente de los dones especiales de gracia a él concedidos, pudo lanzar a los fieles este imperativo: «sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo» (1 Cor 4, 16; 11, 1; Phil 3, 17). Y sobre su amada comunidad de Tesalónica pudo escribir que se habían hecho «imitadores suyos y del Señor» (1 Thes 1, 6; cf. 2, 14). El apóstol estaba cierto de que, al recibir la vocación al apostolado, había recibido la gracia y el encargo de predicar a Cristo no sólo de palabra sino también con el ejemplo (Cf. 2 Cor 10, 12). También exhorta a sus dos carísimos discípulos Timoteo y Tito a mostrarse ejemplares por la palabra y la conducta (1 Tim 4, 12); de esa manera brillará la doctrina de Cristo (Tit 2, 7-11).

«El mismo testimonio de la vida cristiana y las obras buenas, realizadas con espíritu sobrenatural, tienen eficacia para atraer a los hombres hacia la fe y hacia Dios, pues dice el Señor: Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres, para que viendo vuestras buenas obras glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos (Mt 5, 16)» [47].

Si el evangelio no ha penetrado aún en todos los corazones es, en parte, porque ha sido poco predicado, pero, sobre todo, porque ha sido poco vivido ante los demás. Entre los principales motivos de la maravillosa victoria del cristianismo en sus primeros tiempos, hay que señalar el buen ejemplo de los cristianos de entonces. «Ved cómo se aman», exclamaban los paganos. «La sangre de los mártires es semilla de cristianos» (TERTULIANO) [47a] El apóstol san Pedro enseñó a los cristianos a desvirtuar las críticas contra el cristianismo mediante el buen ejemplo (1 Petr 3, 16), y a las mujeres cristianas les hizo ver que sólo con su buen

47. *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 6.
47a. TERTULIANO, *Apologeticum* 39, PL 1, 471.

ejemplo podían ganar a sus maridos para el evangelio (1 Petr 3, 1).

b) Esta importancia del ejemplo, o por mejor decir de la persona modelo en el orden de la salvación, es plenamente reconocida por la psicología actual.

El valor de un modelo radica ante todo en el conocimiento que gracias a él se enciende. El mero conocimiento de la ley por normas abstractas es abstracto también y no muestra las múltiples posibles realizaciones en las diversas situaciones, y si llega a mover el corazón es sólo a través de la fría inteligencia. En general, podemos decir que basta la contemplación de un modelo para producir no sólo el claro conocimiento de los valores, sino el entusiasmo por adquirirlos [48]. La pintura particularmente viva que de Cristo nos trazan los evangelios, junto con la gracia interior, es escuela donde el cristiano puede contemplar su divino modelo. Pero hay otra escuela en donde lo puede estudiar acaso en forma más íntima: es su cuerpo místico, es la vida de una santa comunidad cristiana, es la existencia de un santo.

El genio moral, el santo, ayuda extraordinariamente a penetrar en el conocimiento de los valores y aun en el conocimiento «práctico» de la misma ley. *Son sobre todo el arranque y la energía para la vida religiosa y moral los que se despiertan y reavivan ante aquellos ejemplares que conquistan nuestro amor.*

«No son las doctrinas, sino las vidas ejemplares las que encierran mayor fuerza vital» [49]. «El fervor religioso se enciende con más fuerza contemplando los hombres que leyendo los libros» [50]. «No se desarrolla tanto la vida religiosa por la lectura de los libros o por la instrucción; lo que la hace crecer es el influjo de una alta personalidad religiosa que se pone al alcance de las almas jóvenes, de aquellas que aún tienen el corazón en flor y que alimentan infantiles aspiraciones» [51]. Ni es exagerada la afirmación de MAX SCHELER: «El ejemplo es por doquier el primer vehículo de cualquier cambio en el mundo moral» [52].

2) De todo lo cual se desprende para la moral la conclusión práctica de que el cristiano ha de mirar atentamente los modelos que se le ofrecen: Cristo en primer término, y luego los santos y aun los cristianos ejemplares que tengan ante sus ojos. *Cada*

48. Cf. el capítulo sobre el conocimiento de la ley y conocimiento de los valores
49. A. RADEMACHER, *Der Glaube als einheitliche Lebensform,* Bonn 1937, 15.
50. E. SPRANGER, *Psychologie des Jugendalters,* 304; tr. cast. Rev. de Occidente, Madrid.
51 L. c., pág. 324.
52. MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* Halle 1927, 599.

cual tiene sus modelos, consciente o inconscientemente. Es lamentable que el joven que está en el período de su formación no se detenga a medir el verdadero valor de los modelos que lo fascinan. A veces son seudomodelos, otras modelos negativos. En el primer caso creen seguir un modelo que en realidad no los arrastra ni ejerce sobre ellos ningún efecto. En el segundo caso, por efecto de oscuras experiencias, por ejemplo, con un maestro, se forma, con conciencia o no, el siguiente ideal: «¡No quisiera ser yo como fulano!» De este modo, el esfuerzo de perfección moral adquiere fácilmente una dirección negativa, terminando por entregarse consciente o inconscientemente a la obstinación y a la contradicción. En cambio, la elección consciente de un modelo que cautive el corazón es una fuerza auténticamente liberadora del poder seductor de la masa o del atractivo que despiertan los personajes de moda. Quien no quiera caer en las redes del espíritu del siglo y del ambiente, no tiene más que mirar amorosamente hacia Cristo, que le abre benigno los acogedores brazos; o que contemple el santo de su predilección o a aquellas almas de recia y atractiva personalidad religiosa. Mucho se consigue en la educación de la juventud, cuando se logra hacerle ver al joven de qué índole son los modelos que generalmente lo seducen.

Magníficamente lo muestra el padre FLANAGAN (véase el film «Los endiablados»), quien consiguió transformar a un estudiante particularmente difícil, haciéndole ver que su defecto verdadero no era la «desobediencia», sino la excesiva «obediencia», al seguir los malos ejemplos de sus antiguos camaradas. Aunque no se puede negar que lo que propiamente quebrantó la fuerza atractiva que sobre él ejercían los cabecillas de aquel ambiente emponzoñado, fue la fuerte personalidad de su maestro y el buen influjo del nuevo ambiente en que fue colocado.

3) Si tal es el influjo que ejerce un modelo, síguese que el bien espiritual de nuestro prójimo, por el que también tenemos que responder, *exige seriamente que le demos «buen ejemplo».* Lo cual supone mucho más que algunos actos aislados edificantes; lo que se exige es *el esfuerzo constante por llegar a ser un modelo, o sea, una personalidad que arrastre.*

Huelga decir que el bien del prójimo requiere asimismo actos aislados de buen ejemplo. Así, el cristiano habrá de omitir muchas cosas que si sólo se tratara de sí mismo podrían parecer buenas, pero que pueden producir un efecto nocivo para el prójimo[53]. Por el contrario, cosas hay que deberán hacerse, cuando han de ser un estímulo para el prójimo, aunque consideradas en sí parece que pudieran omitirse. Pero una cosa hay que advertir, y es que no se ha de obrar «únicamente para dar buen ejemplo», sino también por el valor intrínseco de la buena obra realizada. Pues, de lo contrario, tal manera de obrar no se vería libre del estigma de hipocresía, con lo que el buen ejemplo perdería toda su fuerza. Por lo mismo, el pensamiento de «dar buen ejemplo» no ha de ser ordinariamente más que un motivo secundario, que ayude a vencer las repugnancias que ofrece la práctica de la virtud. De este modo el valor intrínseco de los actos virtuosos subirá de punto, al ir ennoblecidos por la elevada idea de trabajar por el bien del prójimo (del «débil»). *El poder moralizador del buen ejemplo no reside tanto en los pocos o muchos actos virtuosos — por más que éstos sean necesarios —, sino en la fuerza conquistadora de una personalidad ejemplar.* De ahí que el lema básico de la formación personal de los fieles que se alistan en el apostolado y no sólo de la formación del sacerdote, ha de ser éste: «quiero ser santo porque quiero ganar muchas almas para Dios».

53. Sobre esto, cf. el tratado sobre el escándalo.

Especial obligación de dar buen ejemplo tienen los eclesiásticos[54], pero también todos aquellos que por estado contraen una especial responsabilidad en la educación y formación de la juventud, como son, sobre todo, los *padres de familia y cuantos ocupan un lugar destacado en la vida pública.* A todos ellos les dice el Señor: «brille vuestra luz ante los hombres, para que viendo vuestras buenas obras, glorifiquen al Padre celestial» (Mt 5, 16). Lo que motiva el esfuerzo por dar buen ejemplo y por hacerse con una personalidad ejemplar, no ha de ser la admiración de los hombres, sino la gloria del Padre celestial y el bien de las almas.

Cuando al peso de la autoridad se une la fuerza del ejemplo, el influjo ejercido sobre los demás es poco menos que irresistible y profundamente libertador. El buen ejemplo de los padres es el verdadero fundamento de la formación moral de los hijos. El niño no puede comprender todavía por qué tal o cual mandato es bueno, pero sí puede formarse la conciencia moral de que lo mandado ha de ser bueno: «Lo que mis padres me mandan ha de ser bueno, "porque ellos son buenos"». Esta confianza y persuasión es la que da a los actos del niño su verdadero valor moral y la que hace su obediencia más fácil y hermosa.

54. Cf. CIC, can. 124.

4) «*Para ser eficaz*, el buen ejemplo ha de ir acompañado de *buenos modales* (1 Cor 13, 4); ha de ser serio, pero exento de toda rigidez y, sobre todo, de farisaica ostentación (Mt 6, 16)» [55]. Nada es tan ineficaz, o mejor, tan repugnante como la fiebre de dar buen ejemplo, para hacer sentir al prójimo la propia «superioridad moral».

Sólo tiene influjo verdaderamente eficaz la persona realmente *amada* [56]. Por eso *el primer requisito de quienes quieren ejercer su influjo apostólico, aprovechando todas las virtudes de su personalidad, es ganarse el afecto de las almas que se les confían*. Por idéntica razón, los padres y superiores han de tratar de granjearse el amor de sus subordinados. Esta preocupación estará libre de todo egoísmo torcido si el verdadero móvil es el pensamiento de ganar al prójimo para Dios. Las almas bondadosas — y sólo ellas — gozan de un enorme poder conquistador. El Salvador divino, en la noche suprema de su amor, después de haber lavado los pies a sus discípulos, apeló a su ejemplo; y con ello les dijo que habían experimentado su amor y que su ejemplo debía consistir sobre todo en hacer experimentar a los hombres el amor bienhechor y desinteresado que les profesaba.

Por último, quien se ha conquistado el amor de una persona, queda doblemente obligado a darle buen ejemplo; pues el amor mutuo hace que éste sea mucho más eficaz, y si el ejemplo es perverso será mucho más peligroso. De ahí que la amistad y, sobre todo el amor entre novios, si es realmente noble y elevado, impela a formarse una personalidad que ennoblezca al amigo y le sirva de modelo.

d) Corrección fraterna

Entre las obras tradicionales de misericordia espiritual (enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo ha menester, corregir al que yerra, consolar al triste, perdonar las injurias, soportar con paciencia las debilidades y flaquezas de nuestro prójimo, rogar a Dios por los vivos y los muertos), la corrección fraterna ocupa un lugar de primera importancia [57].

55. OTTO SCHILLING, *Lehrbuch der Moraltheologie* II, 289
56. Es lo que hace notar especialmente MAX SCHELER en su ética, que se basa no sólo en el amor sino también en la imitación del modelo. Como afirma con razón, la imitación incluye la fusión amorosa con el modelo.
57. J. A. COSTELLO, *Moral Obligation of Fraternal Correction*, Washington (The Catholic University Press) 1949. U. NISIDFI, *Correzione fraterna e superbia*, Montegiorgio 1941.

1) *Importancia y obligación de la corrección*

Con el término de «corrección fraterna» (tomado de 2 Thes 3, 15) comprendemos todas aquellas obras de caridad que se encaminan a llevar al prójimo a la virtud y a apartarlo del mal. Lo cual se consigue instruyéndolo, aconsejándolo, exhortándolo, reprendiéndolo. A esto hay que añadir la denuncia ante el superior en caso de que los esfuerzos individuales y privados hayan quedado infructuosos y exijan el concurso de otros.

Aquí sólo trataremos de la corrección y denuncia *fraternas*, diferentes de las *canónicas* (judiciales o estrictamente autoritarias). Las primeras tienen como fin, ante todo, el bien espiritual del que yerra o falta; las segundas miran directamente al bien común, a la reparación del orden quebrantado y también a la enmienda del culpable, pero en cuanto es benéfica para la comunidad.

La Sagrada Escritura presenta muchas veces la corrección como una gran obra de caridad, y aun la impone. El que aparta a un pecador de su mal camino, le libra el alma de la muerte y cubre una multitud de pecados» (Iac 5, 19s; cf. 1. Petr 4, 8). «Os suplicamos, hermanos, que corrijáis a los inquietos, deis ánimo a los pusilámines, asistáis a los enfermos y tengáis paciencia con todos» (1 Thes 5, 14). Sobre todo en los libros sapienciales se encarece el amistoso servicio de la corrección: «corrige al prójimo... para que no repita su pecado» (Eccli 19, 14s).

El *fin* que persigue la corrección fraterna es no sólo *apartar al prójimo de graves pecados*, sino *empujarlo positivamente al bien* tanto como sea posible. Mas la *obligación estricta* de la corrección ocurre: 1.° cuando amenaza al prójimo un serio peligro para su alma; 2.° cuando la instrucción o corrección promete algún buen resultado, y 3.° cuando es probable que el prójimo no podrá vencer el peligro si no es amonestado.

1.° Es el peligro que amenaza al prójimo y no la falta cometida, como tal, lo que autoriza y exige la corrección, pues no nos toca juzgar, sino ayudar al prójimo.

Y es mejor ayudar mientras sólo existe ocasión próxima, cuyo peligro acaso no ha advertido aún el prójimo, que hacerlo cuando ya ha caído abiertamente en el pecado.

Mas no hay obligación alguna de indagar esta circunstancia si exceptuamos a los maestros y a los pastores de almas. En todo caso, una investigación indiscreta destruiría desde un principio la mutua confianza, necesaria para el buen resultado de la amonestación. Sin embargo, cuando existe una confianza firme, no hay que esperar para intervenir a que se haga palpable el peligro o el pecado del prójimo. En tal caso lo mejor es

preguntar sin ambages por la situación real. En ciertas circunstancias, esto valdrá por toda una amonestación (cf Eccli 19, 13-17).

2.° La corrección fraterna *sólo es obligatoria cuando se espera un buen resultado.* Fuera de este caso, podrá constituir un deber si importa evitar el escándalo o para defender la virtud de un tercero y el honor de Dios.

Mas cuando sólo está expuesta la virtud del culpable o del amenazado por el peligro, hay que atender únicamente a la probabilidad del éxito. O sea, que cuando se prevé que la corrección será contraproducente, hay que esperar. Ahora bien, si no se teme perjuicio alguno y sólo se duda del resultado, no hay por qué diferir la amonestación, sino que debe hacerse y aun repetirse, mientras se pueda esperar prudentemente el éxito apetecido. Quien por experiencia sabe que no sirve para corregir, ya por no poseer la debida calma y amabilidad, ya por falta de diplomacia, o porque es malquisto del interesado y no hará sino irritarlo más, por lo general ha de omitir la corrección, procurando en lo posible que otro se encargue de ella, por ejemplo, algún amigo del culpable.

Puesto que los padres y superiores tienen no sólo mayores responsabilidades con sus subalternos, sino también, en razón de su autoridad y de su amor, mayores probabilidades de buen resultado, están ellos generalmente más obligados que los demás a la corrección.

3.° Cuando se sabe que el prójimo *se ha levantado ya* de su caída y no hay motivo para nuevos temores, *sería una falta de caridad hacerle reproches.* El educador, sin embargo, podría valerse de la falta para instruirle y así sacar provecho de la misma caída.

Cuando parece que el peligro espiritual del prójimo no es extremo y en cambio es dudoso el resultado de la amonestación, aunque de suyo hubiera estricta obligación de hacerla, ésta no urge si el amonestador puede prever *serios perjuicios para sí mismo.* Pero si se trata de un moribundo que se encuentra en extremo peligro de condenarse, se le ha de ayudar aun con graves sacrificios temporales, mientras haya alguna esperanza. En cuanto a los padres, educadores y pastores de almas, han de ayudar con sus amonestaciones a aquellos subordinados que se encuentran en grave peligro espiritual, aun con serio peligro de perjuicios temporales.

Generalmente hablando, *los escrupulosos* no están obligados a la corrección. Consta por experiencia que es precisamente en este campo donde surgen la mayoría de sus escrúpulos. En este punto hay que ser muy claros con ellos, asegurándoles que, por lo general, están exentos de toda obligación. De lo contrario, lo que se consigue es que caigan en ansiedades por

el cumplimiento de este deber y que se pongan a amonestar a destiempo e inoportunamente, con más perjuicio propio que ventaja ajena.

2) *Manera adecuada de corregir*

La corrección ha de proceder del *verdadero celo, nunca de la irritación personal.* Mientras ésta exista, pocas perspectivas hay de buen resultado. La amonestación ha de hacerse en forma no menos amable que seria. Sólo en casos muy raros ha de emplearse un tono severo, así con individuos de poca sensibilidad, que de otro modo no tomarían en serio la amonestación. Pero aun en este caso vale la advertencia de san Pablo, de que la amonestación se haga «con espíritu de mansedumbre» (Gal 6, 1). Sólo la fuerza unida del amor «poseerá la tierra» (Mt 5, 5), es decir, ayudará al bueno a vencer.

Magnífica es la otra advertencia del apóstol: «A un anciano no lo increpes, sino ruégale como a un padre, a un joven como a un hermano, a una anciana como a una madre, a una joven como a una hermana, con toda modestia» (1 Tim 5, 1s).

La corrección pública sólo sería justificada cuando se tratara de una falta pública, para remediar un escándalo (1 Tim 5, 20).

Es también importante buscar la *ocasión propicia.* Muchas veces es preferible esperar algún tiempo, e incluso dejar pasar alguna falta (suponiendo que el bien general no exige lo contrario), a comprometer el buen resultado por una corrección a destiempo. Cierto es que, por lo general, es preferible curar el mal en su principio a esperar a que se haya extendido.

Quien acostumbra a llamar la atención por cualquier minucia, una falta de atención o un pequeño fallo, se expone a que sus advertencias en cosas importantes no sean escuchadas como conviene.

Sobre la corrección nos advierte nuestro Señor en san Mateo 18, 15: «Si tu hermano cometiere alguna falta [contra ti], ve y corrígelo a solas. Si te oye, has ganado a tu hermano. Si no te oye, corrígelo en presencia de otro o de otros dos... Y si ni a éstos hiciere caso, denúncialo a la Iglesia. Y si ni a la Iglesia, tenlo por pagano y pecador público.»

El texto latino lee «*in te*», «contra ti». Este inciso falta en los mejores textos griegos y en el texto paralelo de Lc 17, 3 sólo se encuentra en la traducción latina. Pero aunque debiera leerse «contra ti», no hay que pensar que se refiera a la defensa de los propios intereses. Se trata más bien de aquellos pecados que piden una especial intervención y reclaman la corrección por el hecho mismo de que han llegado a nuestro conocimiento

cuando, particularmente nosotros, podemos y debemos remediarlos. El inciso «has ganado a tu hermano», muestra con toda claridad que no se trata del interés personal, sino del bien espiritual del prójimo. Se trata, además, de faltas graves que crean grave peligro para el culpable; de otro modo, nunca podrían ser denunciadas.

Más o menos lo mismo que de la corrección, se debe decir de la obligación de *ilustrar la conciencia del que yerra* (sin culpa). Si exceptuamos a los educadores, nadie tiene obligación de corregir al que yerra de buena fe, a no ser que su error le perjudique o sea obstáculo a la gloria de Dios y bien del prójimo. Por eso san Pablo se atrevió a llamar la atención del príncipe de los apóstoles, san Pedro, con tanta entereza. Era que, sin advertirlo, su conducta sobre la observancia de la ley ritual judía podía perjudicar grandemente a la misión entre los paganos (Gal 2, 11).

Según la enseñanza común de los teólogos (precisamente en consonancia con Gal 2, 11) hay apremiante deber de caridad de *corregir a los superiores,* cuando de veras lo necesitan [58]. Sólo que al hacerlo no se ha de olvidar el debido respeto (cf. 1 Tim 5, 1). La corrección pública de un superior sólo sería lícita por faltas evidentes y escandalosas cuyos perjuicios no pudieran remediarse de otro modo.

3) *La denuncia fraterna*

La *denuncia* ante el superior «como a padre» es como una corrección fraterna continuada. Es obligatoria sólo en el caso de que sea indispensable para el bien espiritual del prójimo, o por lo menos sea más útil que la corrección directa.

Lo que se comunicó al superior con el único fin de procurar el bien espiritual del prójimo no debe convertirse en instrumento para castigarlo o postergarlo. Sólo cuando el bien común lo exige (o acaso el bien del interesado) puede y debe hacerse la denuncia al superior *como a juez,* pudiendo entonces éste proceder en consecuencia.

Cuando al superior se comunica sólo como a padre una falta que exige intervención judicial, el superior puede (y muchas veces debe) pedir que se le autorice a servirse de la denuncia «*auctoritative*», judicialmente; a no ser que los perjuicios que se puedan temer para el denunciante fueran mayores que los que amenazan a la comunidad.

58. Los teólogos de la edad media llamaban «*peccatum taciturnitatis*» a la omisión de este deber; cf. *Summa fratris Alexandri* II B, n. 396-398, Ed. Quaracchi, vol. III, 1930, p. 397-401. San Juan de la Cruz condenaba severamente el silencio cobarde y falto de caridad ante las faltas de los superiores, con las que se pone en peligro el buen espíritu, silencio que muchas veces se simultanea con la crítica sin caridad a espaldas del superior. Véase *Dictámenes de espíritu.* Dict. 17, 18 y 19, p. 1169 de la ed. BAC *Vida y obras completas de san Juan de la Cruz.*

Las faltas públicas es claro que no hay que ocultarlas al superior. Denuncias anónimas no se deben admitir en absoluto para no fomentar esta plaga.

Ni en comunidades, ni menos en establecimientos de educación ha de erigirse la denuncia en sistema de gobierno. En cambio, todos han de tener presente que cuando no basta una advertencia y corrección fraterna, ha de denunciarse a los corruptores, o a cualesquiera que sistemáticamente socaven la autoridad, el buen espíritu o la buena reputación del establecimiento o comunidad.

El superior ha de pesar las declaraciones y el carácter del denunciante. Y en lo posible ha de dar ocasión al denunciado para defenderse. Según las reglas del secreto, debe ocultar el nombre del denunciante. Por denuncias de faltas secretas no ha de infligir castigos que divulguen el secreto y comprometan públicamente al culpable; pero puede, cuando ello es necesario, aconsejarse con una o dos personas discretas. Además, en virtud de la denuncia fraterna, puede y debe tener discretamente los ojos sobre el culpable, cuando subsiste el peligro de nuevas caídas.

El superior no puede denunciar a otro de más categoría cosas que deben darse por terminadas.

J. A. COSTELLO, *Moral Obligation of Fraternal Correction,* Washington 1949.
J. PALSTERMAN, *La correction des autres d'après saint Thomas d'Aquin,* «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 37 (1961) 503-556.

e) El celo y la tolerancia

¿Cómo debe comportarse el católico ante la errónea conciencia de los no católicos?

Primer principio: *Intolerancia dogmática para el error y la herejía.* «Guerra a muerte a los errores: *errores interficite*» [59].

Nunca debe dar el cristiano la impresión de que en la práctica pone en un mismo plano el error dogmático y la verdad católica, o de que admite discusión sobre los errores condenados por la Iglesia. Todos admitimos de buena gana — y no podemos obrar de otro modo si queremos que nuestras controversias dogmáticas sean provechosas — que todo error encierra no sólo una partícula de verdad, sino también una aspiración sincera que nos importa salvar. Pero, frente al error como tal, una convicción sincera y franca no tiene sino intransigencia. Por eso la tolerancia dogmática

59. SAN AGUSTÍN, *Contra litteras Petiliani* I, 29, PL 43, 259; *Sermo* 49, 5, PL 38, 323.

equivale a indiferentismo, escepticismo, falta de verdadera adhesión y por último negación de la fe. *La intolerancia dogmática exige, sin* embargo, un examen humilde de las propias convicciones para cerciorarse de que pertenecen, realmente, a las verdades de fe y de que su formulación es exacta. El defender fanáticamente una mera opinión de escuela desacredita la verdadera intolerancia dogmática. Todos erramos en multitud de cosas.

Segundo principio: *En la vida privada y social, la tolerancia con el que yerra es una virtud cristiana.* «Amad a los que yerran: *errantes diligite*» [60]. «No juzguéis y no seréis juzgados» (Mt 7, 1). Esta palabra del Señor ha de aplicarse a los acatólicos con respecto a sus creencias subjetivas. *Debemos sentir y demostrar respeto a todo hombre de conciencia sincera,* por más que objetivamente esté en el error. Hasta prueba de lo contrario, ¡y quién se atrevería a adelantarse al juicio de Dios!, debemos creer que los no católicos tienen buena fe y respetar, por lo mismo, sus sinceras convicciones. Dios mismo respeta la sinceridad de la conciencia de cada uno [60a]. Es cierto que la norma que ha de seguirse con un católico que ha abandonado la religión es problema particularmente delicado. Si se trata de un católico que recibió buena instrucción religiosa y si su estado psíquico es normal, hay que decir que su situación es muy grave. Pero como nunca podremos informarnos perfectamente acerca de estos particulares, deberemos, por lo general, abstenernos de pronunciar setencia definitiva.

La virtud cristiana de la tolerancia es aquella fuerza de la caridad por la que se desea con todo corazón a los acatólicos la dicha suprema de la fe católica, y creyendo en su buena voluntad, se esfuerza uno por ganarlos para ella, sin herir las sinceras convicciones religiosas de su alma.

Esta caritativa tolerancia, que respeta la conciencia y la persona del individuo, al tener que combatir el error, evita cuidadosamente toda polémica poco caritativa o injuriosa para el extraviado, y renuncia gustosa a todo triunfo de índole egoísta. ¿De qué sirve sacar a relucir los rasgos desfavorables de Lutero y otros herejes? Cuanto más se mantiene uno en la esfera de lo objetivo respecto a los demás y a las demás confesiones, destacando lo bueno que tienen y viendo claramente la parte de responsabilidad y de culpa que hay por parte propia, reconociéndolo cual se desea de los demás, tanto más se fomenta a aquella atmósfera de caridad, única en que puede llevarse a cabo el total acercamiento de la verdad.

60. L. c.
60a Cf *Declaración sobre la libertad religiosa,* art. 3.

La doctrina de que «fuera de la Iglesia católica no hay salvación» no fue siempre expuesta en el pasado como signo de unión con todos los que se abrían a la acción de la gracia de Dios. A veces parecía como si la Iglesia católica pronunciara una sentencia de condenación sobre todos los acatólicos e hiciera valer un derecho de monopolio sobre la gracia de Dios. En realidad esta doctrina significa, tal como ha sido auténticamente definida por el concilio Vaticano II [60b], un signo de íntima solidaridad con todos los que en virtud de la gracia de Cristo buscan sinceramente la verdad y viven en consonancia a la verdad que conocen; porque en todo ello se expresa el amor de Cristo a su Iglesia una.

La tolerancia cristiana condena todo falso proselitismo, o sea aquel prurito de ganar adeptos sin preocuparse realmente por su salvación, sino simplemente de hacer número y jactarse de él. El derecho canónico dice: «Nadie será constreñido a abrazar, *contra su propia voluntad,* la fe católica» [61], pues con mayor razón hay que afirmar que nadie ha de ser inducido *contra su conciencia* a abrazar exteriormente la fe. Esto sería ir en contra de la libertad de conciencia y de la enseñanza de san Pablo, que dice: «lo que no es según conciencia es pecado» (Rom 14, 23).

De aquí resulta obvio que un católico no podrá nunca pedir a un no católico algo que, aun siendo lícito, repugne, con todo, a la sincera conciencia del otro, como por ejemplo prometer solemnemente, al contraer matrimonio mixto, que dejará que todos sus hijos reciban educación católica. Si el católico no logra convencer al no católico de que puede formular y cumplir tal promesa sin incurrir en pecado, no queda otro recurso que renunciar al matrimonio mixto, el cual sólo sería posible traicionando la propia conciencia o violentando la del otro. Lo mínimo es la garantía (eventualmente en forma de simple promesa) de dejar a la parte católica plena libertad de vivir según su fe y de dar a los hijos el testimonio de la fe y de la vida católicas.

El principio de libertad religiosa prohíbe no solamente toda coerción externa, sino también toda suerte de coerción psicológica y todo medio de discriminación en la vida social, en una palabra, todo lo que podría empañar la verdad de que en virtud de nuestra fe ponemos toda nuestra confianza en la palabra de la verdad, en el testimonio de la fe y, en definitiva, en la gracia de Dios.

Tercer principio: *La tolerancia oficial es exigencia del bien común en la sociedad pluralista y, más aún, expresión de la incompetencia del Estado en cuestiones religiosas.*

60b. *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* art. 13-17.
61. CIC, can. 1351.

La tolerancia legal ha pasado por numerosas vicisitudes. Sólo en los modernos Estados constitucionales se ha llegado a una perfecta y absoluta libertad de religión y a un trato paritario otorgado a todas las confesiones que no se muestren hostiles al gobierno.

Los antiguos gobiernos paganos eran marcadamente intolerantes. Desde el tiempo de los apóstoles hasta la era constantiniana no gozó la Iglesia casi nunca de aquel grado necesario de libertad que le hubiera permitido predicar a todos el Evangelio y celebrar con toda tranquilidad los divinos misterios junto con los fieles. El repentino cambio bajo Constantino el Grande le dio, junto con la libertad, el papel de «Iglesia del Estado», lo que, desgraciadamente, le hizo cargar no pocas veces con la indeseable herencia de la intolerancia oficial y las continuas intromisiones del Estado en la esfera religiosa.

Para juzgar equitativamente la intolerancia legal de la edad media, que tanto escandaliza a la sensibilidad moderna, es preciso tener en cuenta no sólo los principios, sino también su cultura y su derecho, tan distintos de los nuestros. Por largo tiempo se mantuvo la total unidad de la fe. Tanto los jefes de Estado como sus vasallos tenían la feliz persuasión de que toda conciencia sincera podía y debía reconocer y aceptar la verdad revelada. Tal convicción concordaba mejor con la cultura puramente católica de entonces que con la de hoy. Y con esto no negamos que algunas herejías pudieron nacer debido a los escándalos existentes entonces dentro de la verdadera Iglesia y de la intolerancia religiosa de los órganos del Estado.

Por lo demás, la intolerancia estatal de los pasados siglos no puede excusarse siempre apelando a los factores sociológicos e históricos. El intento de la Inquisición por llegar a conocer las convicciones e ideas más secretas aun por medios coactivos, y de valerse para ello de la intolerancia estatal, hay que considerarlo como un indicio de la «flaqueza de la religión» en este punto. Las fuerzas ambientales se mostraron más poderosas que las de la caridad revelada.

La intolerancia política imperante se hizo sentir horriblemente en tiempos de la reforma y contrarreforma. Los cristianos de las diversas confesiones lucharon por su fe con las armas, y se condenaron a las llamas unos a otros como herejes. La coacción para abrazar la confesión del príncipe o para tener que emigrar sin recursos de ninguna clase fue una gran injusticia ejercida sobre los súbditos que pensaban de diferente manera. Todas las confesiones deben ruborizarse hoy ante el principio tan recurrido entonces de que «*cuius regio, eius religio*».

La situación actual es completamente diversa. Las leyes de muchas naciones reconocen iguales derechos a todas las confesiones religiosas que no profesen actitud hostil al Estado, y éste les garantiza absoluta libertad. El derecho internacional que poco a poco se va elaborando sigue también la orientación de la tolerancia oficial.

Además de las consideraciones históricas y sociológicas para juzgar de la naturaleza y de los límites de la tolerancia política, tiene el cristiano dos faros luminosos: por una parte, la repulsa de todo error, y, por otra, el respeto a la conciencia de los que yerran y el anhelo de la libertad de la fe para todos los ciudadanos.

Es cierto que ni el error ni las falsas doctrinas poseen derecho a la libertad y a la protección, como lo posee la verdad. Pero pregunta el papa Pío XII: «¿Puede darse que en determinadas circunstancias Dios no ordene a los hombres o que ni siquiera les permita impedir y reprimir lo que es erróneo y falso? Una mirada a la realidad nos da una respuesta afirmativa. Esa realidad muestra que el error y el pecado se encuentran en el mundo en amplia medida. Dios los reprueba, y sin embargo, permite que existan. Por tanto, la afirmación de que el extravío religioso y moral debe ser siempre impedido en cuanto sea posible, porque su tolerancia es en sí misma inmoral, no puede valer absoluta e incondicionalmente. De otra parte, Dios no ha dado siquiera a la autoridad humana un precepto de tal clase tan absoluto y universal ni en el ámbito de la fe ni en el de la moral. No conocen un tal precepto ni la común convicción de los hombres, ni la conciencia cristiana, ni las fuentes de la revelación, ni la práctica de la Iglesia... Cristo, en la parábola de la cizaña, hizo la siguiente advertencia: «Dejad que en el campo del mundo crezca la cizaña junto a la buena semilla en bien del fruto» (cf. Mt 13, 24-30). El deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede, por tanto, ser una última norma de acción»[62]. Con mayor claridad aún ve el concilio Vaticano II que el Estado carece de competencia para juzgar sobre cuestiones religiosas y que la Iglesia sólo puede confiar en la fuerza del amor y en el testimonio de la fe.

Es una verdadera necesidad que en todo tiempo, pero sobre todo en nuestra sociedad de diversas ideologías, haya una tolerancia política razonablemente limitada. Es hasta una condición para que la confesión de la fe sea verdaderamente libre y para que la comunidad de los fieles, la Iglesia, se mantenga lejos del peligro de ser viciada por intereses terrenales. Aún puede afirmarse que la tolerancia política establece favorables condiciones para la irradiación de la fe. Pues el recurrir a la fuerza material contra los errores que no se sirven de ella ni tienen intención de emplearla, o bien obedece a falta de confianza en la fuerza para convencer con las verdades anunciadas o, por lo menos, dará a muchos tal impresión.

Para el gobernante católico, la tolerancia política debe ser en definitiva la expresión de la virtud cristiana de la tolerancia y de un celo ilustrado por el divino reino de la caridad, celo que respeta las convicciones del prójimo. Aunque la tolerancia política no gira directamente en torno a la salvación eterna, sino a la *coexistencia pacífica* en una sociedad mixta en religión o de diversas ideologías.

Aun como católicos podemos aceptar como la mejor solución práctica el que la ley civil de un Estado de religión mixta reconozca iguales derechos a todas las confesiones. Aunque esto no ha de servir para ocultar un intolerable indiferentismo; el Estado no ha

62. Discurso al V Congreso nacional de juristas católicos italianos del 6-12-1953. «Anuario Petrus» 1953, p. 190 .

de pretender pronunciarse sobre la cuestión de la verdad, pero sí garantizar a todos la paz y la libertad de la fe. Así protege realmente a todos los ciudadanos contra una ilícita propagación de determinada confesión religiosa. Esta solución puede también preservar a los católicos de la tentación de apoyarse demasiado en los privilegios externos, en vez de esperar la propagación de la fe de la prueba de la verdad por la caridad, como es lo legítimo.

La tolerancia civil bien entendida y practicada es muy ventajosa para la verdad, pues el error suele ser intolerante con la verdad. Pero hay que tener presente que la tolerancia civil en una sociedad pluralística que en sus prescripciones legales no establece ninguna distinción entre los diversos grupos y opiniones religiosas, peligra siempre, pues el «liberal» sin convicción se empeñará por arrebatarle a la Iglesia el derecho de predicar las normas y verdades supremas. Y aun sin eso, no faltarán elementos que, abusando de la tolerancia general, terminarán por imponer a todos los ciudadanos la dictadura de su ideología. Éste es el caso palmario, por ejemplo, del materialismo dialéctico.

Al Estado moderno que, como todo poder temporal, tiene el deber de velar por su subsistencia y por la pacífica y libre convivencia de los asociados, hay que reconocerle el derecho de impedir la propaganda de aquellas ideologías que persiguen bastardos intereses políticos y finalmente el trastorno del orden establecido. Y aquellos que abusan de las ventajosas condiciones de la pacífica coexistencia para llegar a la abolición de la libertad de creencia no pueden apelar a la buena fe; el Estado debe oponerse a ellos por razón del bien común.

Para juzgar con justicia de la pretendida intolerancia civil de algunos Estados católicos debería no sólo investigarse a fondo la realidad de los hechos y tenerse en cuenta los factores históricos y sociológicos. Habiendo la Iglesia católica trabajado por espacio de más de mil años en la formación de la unidad nacional, de la cultura y de la prosperidad de un Estado, sería ciertamente exagerado pedirle a éste que, de un momento a otro, coloque en un mismo plano a la Iglesia católica y a otras confesiones que, provenientes acaso de Estados hostiles, no cesan de despreciar a la Iglesia católica y a la tradicional cultura nacional. Por otra parte, la defensa de los derechos legítimamente adquiridos por la Iglesia no exige que se restrinja la libertad de conciencia o de culto de otras confesiones.

Aunque siempre puede haber situaciones especiales, nunca, sin embargo, deberá la legislación civil lastimar la conciencia de ningún miembro de alguna confesión religiosa. Tampoco deberá forzar bajo sanciones a abrazar determinada religión.

En nuestra época los pueblos viven muy vecinos los unos a los otros. Por eso el católico, hombre de Estado, se encuentra obligado a practicar tan ejemplarmente la libertad religiosa, preconizada por el concilio Vaticano II, que ningún Estado no católico pueda hacer

discriminaciones vejatorias para los católicos apelando a la conducta de los gobernantes católicos.

Pío XII, Discurso de 6-12-1953 sobre el problema de la tolerancia en una comunidad internacional, en GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios* I, Acción católica, Madrid [6]1962, 281ss.

A. HARTMANN, S. I., *Toleranz*, Francfort del Main 1955.

R. AUBERT, L. BOUYER, *Tolérance et Communauté humaine*, Tournai 1952.

J. LECLER, *Tolérance religieuse et tolérance civile. Les controverses depuis la Réforme*, París 1951.

—, *Histoire de la tolérance au siècle de la Reforme*, 2 vols., París 1955.

E. VON KÜHNELT-LEDDIHN, *Zwischen Ghetto und Katakombe*, Salzburgo 1960.

M. GALLI, *Zur Toleranz des Staates*, «Orientierung», 20 (1956) 125-127; 147-151.

K. RAHNER, S. I., *Über Konversionen*, «Hochland», 46 (1953) 119-126.

—, *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, en «Stimmen der Zeit» 176 (1965) 321-330.

R. EGENTER, *Staat, Toleranz und Konfession*, «Hochland», 46 (1954) 305-312.

O. KARRER, *Der Streit der Konfessionen*, «Hochland» 49 (1956-1957) 22-33.

J. LORTZ, *Sind wir Christen tolerant?*, «Hochland» 50 (1957-1958) 430-444.

Y. CONGAR, *Zerrissene Christenheit. Wo trennen sich Ost und West?*, Viena 1959.

N. MONZEL, *Das Problem der Toleranz*, en *Solidarität und Selbstverantwortung*, Munich 1959, 223-245.

H. ASMUSSEN, A. BRANDENBURG, *Wege zur Einheit. Zur Praxis interkonfessioneller Zusammenarbeit*, Osnabruck 1960.

J. MARITAIN, *Wahrheit und Toleranz*, Heidelberg 1960.

H. DE RIEDMATTEN, *Die religiöse Freiheit vor dem internationalen Forum*, en «Orientierung» 28 (1964) 54-56 y 63-66.

Religiöse Toleranz vor den Vereinigten Nationen, en «Herderkorrespondenz» 18 (1963/64) 327-329.

Religionsfreiheit im Urteil des Weltrates der Kirchen, en «Herderkorrespondenz» 19 (1964/65) 577-581.

R. AUBERT, *Die Religionsfreiheit von «mirari vos» bis zum Syllabus*, en «Concilium» 1 (1965) 584-591.

J. RUDIN, *Fanatismus. Eine psychologische Analyse*, en «Orientierung» 29 (1965) 236-238.

J. C. MURRAY, *Die religiöse Freiheit und das Konzil*, en «Wort und Wahrheit» 20 (1965) 409-430 y 505-536.

J. SPLETT, *Ideologie und Toleranz. Die Wahrheitsfrage in der pluralistischen Gesellschaft*, en Wort und Wahrheit» 20 (1965) 37-49.

E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, en «Stimmen der Zeit» 176 (1965) 199-212.

M. SCHMAUS, E. GÖSSMANN (Hrsg.), *Religionsfreiheit und missionarisches Christentum*, Munich 1965.

A. Bea, *Die Kirche und die Religionsfreiheit. Ein Kommentar zur Konzilserklärung über die Religionsfreiheit,* en «Stimmen der Zeit» 177 (1966) 241-252.

f) El deber de los seglares en el mundo

Además del apostolado directamente aplicado a la salvación del prójimo, existen muchos modos de trabajar indirectamente en ella y que son de suma importancia. Ante todo pensamos en la colaboración diaria de los cristianos para humanizar y *cristianizar el medio ambiente en que se desarrolla su vida.*

Habiendo la moderna sociología religiosa demostrado tan claramente el poderoso influjo que ejercen las estructuras del ambiente próximo y lejano sobre la fe y la moral de gran número de hombres, se presta muy justamente gran atención al trabajo pastoral del ambiente, que corresponde precisamente al *deber de los seglares en el mundo*[63].

El padre y la madre de familia, al cuidar de la alimentación, el vestido, la habitación de sus hijos, de su desarrollo intelectual, de sus juegos y cantos, de la alegría y la seriedad del hogar, están trabajando indirectamente por su *eterna salvación.* Los obreros, empleados y empresarios que, elevándose sobre la lucha de clases y encontrados intereses, se esfuerzan por establecer la paz y la justicia sociales y tratan conjuntamente de establecer justas condiciones de trabajo que han de realizarse dentro de un ambiente de decencia, cumplen directamente con su oficio en el mundo, pero indirectamente trabajan por el establecimiento del reino de Dios y de su amor salvador, y esto aun cuando no adviertan la irradiación religiosa de su buen comportamiento. Apenas es posible señalar el influjo que, consciente o inconscientemente, ejerce sobre el alma con el ejercicio bueno o malo de su profesión el político, el escritor, el periodista, el profesor, el juez, el abogado, el médico, la partera, la enfermera, el artista, el programador y director de las emisiones de radio y televisión.

Todas estas actividades se tornan amor sobrenatural al prójimo y apostolado en amplio sentido cuando se las ejerce por un motivo «misionero», y cuando se desempeña la profesión atendiendo conscientemente a que influya, según las circunstancias, sobre la salvación del prójimo.

63. Cf. especialmente V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt,* Salzburgo ^{3}1959. B. Häring, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona ^{2}1968.

De gran importancia son las ligas profesionales, culturales y políticas que en nuestra sociedad pluralística muy a menudo son más eficaces para promover el bien que las asociaciones exclusivamente católicas o eclesiásticas. El seglar que colabora en el saneamiento religioso y moral de la vida pública y de las estructuras profesionales en una liga que no ostente el carácter de institución eclesiástica no es, de ningún modo, delegado oficial de la Iglesia, pues no recibe de la jerarquía eclesiástica su misión en el mundo. Pero por su pertenencia al pueblo de Dios está obligado radicalmente a realizar su misión en el mundo con miras a servir al reino de Dios y a la salvación del prójimo. Con él está la Iglesia en el mundo[64].

Para poder desempeñar de un modo cabal esta importantísima misión en este mundo tan profundamente descristianizado, debe el cristiano empaparse hasta la medula, cual miembro viviente del pueblo de Dios, en la doctrina y en el espíritu de la Iglesia. Así preparado, no ha de esperar siempre que la jerarquía le imparta órdenes expresas[64a]. Porque es él el responsable de la recta aplicación del evangelio a la vida profesional y cultural; es él quien debe mostrar el espíritu cristiano en su ambiente con criterio personal y mediante la competencia profesional concienzudamente alcanzada y la propia iniciativa. La madurez del cristiano se muestra indiscutiblemente en la solidaridad y en la presteza en colaborar con todos los buenos y en anteponer siempre el bien general.

3. *El apostolado de la Iglesia*

En lo que precede hemos tratado de la manera general de ejercer el apostolado tal como lo exige la simple condición de cristianos y sin que sea necesaria una misión oficial. Tócanos ahora exponer la esencia, la misión y el poder del apostolado directo y el

64. Precisamente atendiendo al trabajo de los seglares en el mundo pudo decir Pío XII: «La Iglesia es el principio vital de la sociedad humana», Disc. del 20-2-1946, AAS 38, 1946, p. 149. En la sociedad pluralística de hoy cualquier intento de establecer un monopolio de ligas exclusivamente católicas haría perder a la Iglesia, y más concretamente al laicado, la posibilidad de ser realmente «el principio vital de la sociedad». Por eso advirtió Pío XII a los católicos, sobre todo a los de países en que son minoría: «Nos os damos dos directrices: en primer lugar, colaborad con los movimientos y organizaciones neutras y no católicas en la medida en que, de este modo, sirváis al bien común y a la causa de Dios. En segundo lugar, participad aún más en las organizaciones internacionales» (Discurso al II Congreso mundial del apostolado seglar, del 5-10-1957. Cf. «Anuario Petrus» 1957, p. 1781). Todavía se expresa con mayor claridad el concilio Vaticano II, en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* especialmente art. 43, 52, 57, 60-62, 72, 75, 88 y 89, y en el *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* especialmente art. 6-8, 13-16.

64a *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 43.

modo y manera como los diferentes estados de la Iglesia participan en él.

a) Poder y misión del apostolado oficial

Existe en la Iglesia el apostolado *oficial*. Lo ejercen aquellos que recibieron el poder del Señor por la misión y la consagración; y además aquellos que, por participación de los primeros, reciben expresa o implícitamente la misión y parte de su poder.

La Iglesia, en su calidad de pueblo de Dios y de peregrina, y como sociedad perfecta de salvación y como medianera de la salud, recibió de su divino esposo el absoluto poder de gobierno, cuyo sujeto es el papa y los obispos, los cuales forman la jerarquía eclesiástica, muy especialmente la llamada *jerarquía de jurisdicción*[65]. Esa jerarquía fue establecida por el Señor para que trabajara por oficio, autorizadamente, en la salvación del pueblo cristiano, y para que respondiera de la predicación del Evangelio a todos los pueblos. La jerarquía, y sólo ella, tiene el poder y la misión de gobernar la Iglesia de Dios. Todo cuanto la Iglesia como tal representa cae bajo su dirección. Por eso no hay apostolado oficial sin su beneplácito y sin su misión, por lo menos tácita[65a].

A ese poder de la jerarquía corresponde la obligación de promover el apostolado con todo empeño y prudencia, la de estimular las iniciativas privadas y espontáneas, defendiéndolas o, dado el caso, reforzándolas y dándoles una forma estable que garantice la continuidad de su acción. Gobernar una comunidad significa despertar todas sus energías y enderezarlas al fin esencial de la misma. Ahora bien, la Iglesia es esencialmente *apostólica*, misionera; es el pueblo de Dios, la comunidad de los santos, que va progresando y perfeccionándose desde su origen divino en Cristo y en los apóstoles por Él escogidos hasta el día de su retorno. Al decir que la Iglesia es católica y apostólica no queremos calificar únicamente su origen y su condición presente; entendemos señalar una fuerza dinámica y una orientación que la empuja esencialmente a dilatarse cada vez más por el apostolado y a mostrarse como la comunidad católica y universal de la salvación y de la caridad. La Iglesia edificada sobre el fundamento de los apóstoles no debe hacer alto ni descansar mientras haya cristianos que vivan fuera de la unidad y

65. Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, cap. III, «Constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente el episcopado».
65a. Cf. *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, art. 23s.

hombres a quienes no haya llegado totalmente el feliz mensaje de la salvación.

Al hablar del deber y del poder de la Iglesia, es decir, de la jerarquía de jurisdicción, no hemos de olvidar la estrecha unión que reina entre el poder de gobernar y el carácter sacramental y sacerdotal de la Iglesia. La Iglesia — signo sacramental — hunde sus raíces en el misterio de la redención: escogida como fruto de la sangre de Cristo, debe tornar visible y palpable para todos los hombres y en todos los tiempos la caridad del Salvador y su voluntad de salvarlos. La Iglesia, unida a Cristo por el vínculo indisoluble de la caridad que la hace su sierva y esposa, participa de su poder para adoctrinar a todos los hombres y para hacerlos discípulos de Cristo. Tal poder se concreta sobre todo en la autoridad de Pedro y del colegio apostólico y de sus sucesores. A ellos Cristo dijo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado» (Mt 28, 18-20). De este texto, como de varios otros, se deduce con toda claridad que el punto central y convergente de la misión y del poder de la Iglesia es su oficio *sacerdotal:* por su participación en el sacerdocio de Cristo ha de traer de nuevo todas las cosas al unitrinitario amor de Dios[66]. A él se endereza la predicación autorizada del evangelio; de él asimismo se deriva la predicación autorizada del mensaje moral, y, en general, el ejercicio de la autoridad.

El poder jerárquico es una graciosa participación en la misión que Cristo recibió del Padre: «Como mi Padre me envió a mí, así os envío yo a vosotros» (Ioh 20, 21). Es misión que nace del poder y de la fuerza de la divina caridad con el fin de prolongar el mensaje de la misma, por el testimonio de una fe vivificada por ella, y nada menos que por la virtud del Espíritu Santo, que es la caridad en persona. Es participación en el testimonio de amor que dio Cristo a su Iglesia y a todo el mundo en el misterio pascual. Para eso da Cristo a la Iglesia su asistencia: «Recibiréis la virtud del Espíritu Santo y seréis mis testigos... hasta los extremos de la tierra» (Act 1, 8).

La finalidad esencial del poder gubernamental de la Iglesia y de

66. El centro de convergencia del poder sacerdotal de la Iglesia es, sin duda, la celebración de la sagrada eucaristía, y por cierto *in persona Christi*. Pero eucaristía no significa únicamente presencia del sacrificio de Cristo, sino también unión de todos en el amor de Cristo, aunque no sea sino aún en estado de espera de su perfecta realización, «hasta que Él venga»; cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 26.

su carácter oficial es el procurar la completa unidad en la fe y en la caridad [67]. Desde este punto de vista la cuestión decisiva es ésta: ¿cómo nace la fe en las almas, y cómo adquiere forma definida y consistencia? Mediante el concurso de tres fuerzas, cuya intermediaria es la Iglesia; 1) mediante la *palabra de Dios*, que irradia poderosamente desde la liturgia y adquiere en ella su mayor eficacia [67a]; 2) mediante los signos sagrados, que acompañan y autentifican las palabras; y 3) mediante la gracia de Dios que abre los corazones. Sin el concurso de estos tres principios no puede haber fe auténtica y formal en la comunidad de fe y de amor de la Iglesia, ni eficaz predicación del mensaje de salvación.

Este fundamental cometido lo realiza la Iglesia gracias al poder a ella concedido por Cristo y bajo la autoridad por Él establecida. Pero esa misión no la llevan a cabo solamente los sujetos ordinarios de la autoridad —jerarquía de jurisdicción—, es toda la Iglesia en la medida en que cada uno de los miembros participa de la triple función de Cristo. Cristo es rey, es sacerdote y es profeta. Hay en la Iglesia una doble manera de participar de este triple carácter de Cristo: una general, por el hecho de ser cristiano [67b]; otra particular y oficial, por la dotación del poder de gobernar.

La vida de la gracia injerta profundamente todo nuestro ser en Cristo, cabeza de la nueva humanidad, y en su triple investidura. Las virtudes infusas que acompañan a la vida de la gracia enderezan todas nuestras facultades a la realización del plan de la salvación. El carácter sacramental, inseparable del signo visible de ciertos sacramentos y de la pertenencia visible al pueblo de Dios, torna en cierto modo visible la dignidad del estado del cristiano, habilitándolo y destinándolo al culto visible y al testimonio manifiesto de la caridad. El carácter sacramental, aunque no sea el único, sí es el primer elemento que señala o establece el distintivo de la participación en las tres funciones de Cristo. El sacramento del orden eleva al sacerdote jerárquico de manera *oficial* sobre el pueblo de Dios, compuesto de los bautizados y confirmados, destinándolo al servicio especial del culto, de la palabra y de los sacramentos. El

67. «Tenemos en el corazón de una forma especialísima nuestra misión de pastor de todo el rebaño... Pero tengo otras ovejas que no son de este rebaño, debo atraerlas y deben escuchar mi voz, y habrá un redil y un pastor. Éste es el problema misionero en toda su amplitud y belleza. Éste es el primer cuidado del Pontificado Romano, aun cuando no el único», JUAN XXIII, Homilía de su coronación. Cf. «Anuario Petrus» 1959, p. 15.

67a. La predicación del Evangelio es la misión primordial de los pastores de la Iglesia (*Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 25, 28).

67b. Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, cap. IV, y *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, art. 2-4.

poder de gobernar, confiado a san Pedro, al colegio apostólico y a sus sucesores, es decir, al papa y a los obispos, ha de considerarse como estrechamente unido a la plenitud del sacerdocio oficial [67c], no obstante la necesaria diferencia entre poder de orden y de jurisdicción. El mismo papa es primero *obispo* de la sede episcopal de Pedro, sin menoscabo de su posición especial dentro del colegio de los obispos.

La dirección y gobierno dentro de la Iglesia —personificados en el papa y los obispos— representan de modo especial, con plenitud de poderes y, al mismo tiempo, con absoluta subordinación, el triple ministerio de Cristo. Todos los bautizados y confirmados participan de ese mismo carácter en forma general, no oficial. Pero también es cierto que estas tres funciones de Cristo se prolongan de manera visible en los diversos estados de la Iglesia: el *ministerio sacerdotal de Cristo* en el sacerdocio jerárquico, cuyo servicio gira muy especialmente en torno a la eucaristía; el *ministerio profético de Cristo* en los estados de perfección, por los que Dios concede un testimonio profético en pro de los tiempos escatológicos —en los que ya estamos—, pues ellos son, «en cuanto es posible serlo desde ahora, un anticipo y una imagen de la vida del cielo» [68]. Por último, a la *realeza de Cristo sobre todos los campos de la vida* sirve de modo especial el laicado, de manera particular con su actuación solidaria en el seno del apostolado, que debe llevar al campo de lo temporal la santificación que dimana del sacerdocio y el testimonio escatológico de los consejos evangélicos, con el objeto de conseguir que «la nueva tierra y los nuevos cielos» rindan homenaje a Cristo, señor y salvador.

Recae sobre el poder gubernativo de la Iglesia la principal responsabilidad de que las tres formas fundamentales de apostolado oficial que hemos mencionado prolonguen, en perfecta armonía y eficacia, el triple carácter de Cristo, de manera que realice su gran misión de amor y de salvación. A continuación expondremos el cometido especial de cada una de las tres formas fundamentales de apostolado.

67c. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 20 y 21.

68. TEODORETO, *Ad I Cor 7, 32*, PG 82, 283.

b) Las formas fundamentales del apostolado eclesiástico

1) *El sacerdocio jerárquico*

El primer organismo del apostolado oficial lo forma el clero, es decir, el sacerdocio jerárquico, compuesto del episcopado, el presbiterado y el diaconado. El uso de la Iglesia, de suyo sujeto a cambios, cuenta también en el clero a aquellos que se preparan para el presbiterado por la recepción de las órdenes menores y del subdiaconado. En los tiempos antiguos se conferían estas órdenes, que no eran más que simples bendiciones, también a aquellos que no tenían la intención de llegar al presbiterado, sino simplemente de servir a la Iglesia de modo especial en alguna de estas órdenes. Estaría muy conforme con el espíritu de la Iglesia primitiva el distinguir hoy con alguna orden especial oficial análoga a catequistas, auxiliares de párrocos, dirigentes de Acción católica en su rama masculina y femenina.

Los obispos poseen la plenitud del poder sacerdotal; a ellos les corresponde el servicio de la palabra y de los sacramentos. Para colaboradores suyos se escogen «sacerdotes de segundo grado», llamados presbíteros. Éstos no tienen el poder de consagrar sacerdotes, ni tampoco la jurisdicción ordinaria. Ésta se les da únicamente conforme a derecho por delegación episcopal. Asimismo la administración de la confirmación es, de suyo, privilegio del obispo. Los simples sacerdotes sólo pueden administrarla con especial delegación.

Según la Sagrada Escritura (Act 6ss; Phil 1, 1; 1 Tim 3, 12), el diaconado constituyó originalmente un ministerio propio en la Iglesia y no solamente una simple etapa en el camino del sacerdocio (como en la práctica actual de la Iglesia latina). Los diáconos eran elegidos por los apóstoles con asistencia de la comunidad y nombrados oficialmente mediante la oración y la imposición de manos (Act 6, 6). No eran escogidos tan sólo para el servicio de los pobres, sino que por encargo de los apóstoles predicaban asimismo la palabra de Dios (cf. Act 6, 8ss; 8, 5ss). El doble ministerio de la caridad y de la palabra se expresa, pues, en su asistencia en la celebración de la eucaristía [69].

69. Constitución dogmática del concilio Vaticano II sobre la Iglesia, § 29; «Ecclesia» 24 (Madrid 28-11-1965), p. 1654.

El restablecimiento del ministerio de diáconos casados [70], además de constituir una ayuda valiosa para el apostolado, es también una garantía de que no eligen el celibato sino los verdaderamente llamados; así, la fuerza que el celibato del sacerdocio cristiano tiene como testimonio sería mayor. Muchos podrían estar llamados a servir a la Iglesia con toda abnegación, sin tener por el hecho mismo vocación al celibato. Ejemplares padres de familia, probados ya en la vida y en el apostolado seglar, podrían dar un incremento más eficaz al apostolado, gracias a su más íntimo contacto con la vida.

Como se ha anotado más de una vez, la consagración sacerdotal incluye el solemne compromiso de un apostolado oficial, de una «diakonía» del Espíritu (2 Cor 3, 8) que, en medio de la multiplicidad de los dones de la gracia, tiene por finalidad realizar la visible unidad de la caridad en el cuerpo de Cristo. El ministerio sacerdotal es un «ministerio de justicia» (2 Cor 3, 9), de glorificación de la amorosa soberanía de Dios. El sacrificio eucarístico, que es el centro del ministerio sacerdotal, se celebra para la salvación de las almas, para la de todo el universo. Por eso se dirá que la piedad del sacerdote es auténtica en cuanto se endereza a procurar la unidad de la fe, de la caridad y de la alabanza de Dios. La pureza y el celo del apostolado sacerdotal han de alimentarse con la eucaristía. Hasta la oración mental del sacerdote ha de girar en torno de ella. El rezo del breviario ha de ser como el eco de la celebración eucarística que cae sobre toda su actividad sacerdotal. No ha de haber ninguna discontinuidad entre la celebración del divino misterio y el apostolado diario. En el examen de conciencia hemos de investigar ante todo si en nuestro ministerio exterior nos hemos esforzado por traducir todo aquello con que nuestra alma intimó en la celebración del misterio eucarístico.

La eucaristía expresa de manera singular aquella *unidad del sacerdocio* que ya nos trae a la mente la misma fórmula «sacerdocio jerárquico», la cual nos pone ante los ojos la unidad de un orden sagrado. Los más recientes estudios sobre el sacerdocio han revalorado el *carácter colegial* del sacerdocio católico [71]. No son los sacerdotes soldados singulares o apóstoles aislados, sino un cuerpo

70. WINNINGER, *Vers un renouveau du diaconat*, París 1958. J. HORNEFF, *Kommt der Diakon der fruhen Kirche wieder?*, Viena 1959 (versión castellana: *¿Vuelve el diaconado de la Iglesia primitiva?*, Herder, Barcelona 1962). M. D. CHENU - V. SCHURR, *Diakonie im Jahre 2000?*, en «Theologie der Gegenwart» 3 (1960), p. 235-243 (bibliografía). Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 29.

71. Cf. A. M. ROGUET, *La collégialité du sacerdoce*, «Pastorale oeuvre commune» (Compte-rendu du Congrès de l'Union des oeuvres) 1956, p. 129-145. B. BOTTE, *Charactère collégial du presbytérat et de l'épiscopat*, «Études sur le sacrement de l'ordre», París 1957, p. 97-124; 442. R. SNOEKS, *Concile écuménique et collégialité apostolique*, «Nouv. Revue Théol.» 1960, p. 349-372

apostólico, que trabaja dentro de una unidad viviente, garantizada por la obediencia amorosa e inteligente al obispo y al papa. Cristo encomendó la Iglesia no a cada uno de los apóstoles, sino al colegio apostólico. La primera parte de la oración sacerdotal del Señor culmina en esta plegaria: «Padre santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado para que sean uno como nosotros» (Ioh 17, 11). Cristo puso de manifiesto en su actuación sacerdotal del misterio pascual, su absoluta unidad con el Padre: —«todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío» (ib. 10)—, de modo semejante la unidad en el amor y en el trabajo apostólico de los apóstoles y de la jerarquía sacerdotal será lo que rendirá gloria a Cristo. La unidad de los sacerdotes es condición previa indispensable para la unión de aquellos que han de creer en Cristo por su predicación, y un prerequisito fundamental e indispensable para realizar la misión apostólica de la Iglesia: «...para que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí» (ib. 23).

Mis investigaciones sociológico-pastorales llevadas a cabo desde años, y numerosos cursos de ejercitaciones pastorales para el clero de diversas diócesis y países, refuerzan —con notables excepciones, sin embargo— el juicio de no pocos hombres de experiencia, de que el clero actual es sumamente celoso, pero de que en cada región falta, por lo general, una planificación pastoral común, y de que no se ve siempre una colaboración caritativa y comprensiva con el obispo y la curia. Los múltiples dones naturales y sobrenaturales no producen todos sus frutos porque no se ha cultivado suficientemente la conciencia de la absoluta necesidad de una colaboración solidaria en el apostolado y de un esfuerzo solidario por la santificación. No se conoce doquiera suficientemente la profanación que encierra el egoísmo de grupos.

La doctrina del carácter colegial de la jerarquía eclesiástica, tanto en relación al colegio episcopal, en la *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* como en relación al presbiterio que asiste al obispo, en el *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros,* juntamente con el restablecimiento de la concelebración presagian feliz y claramente una duradera conversión dentro de la Iglesia, de la que seguramente se beneficiará en modo decisivo la propia unión de los cristianos[72].

Cuando la unidad no procede de la celebración de la sagrada eucaristía, de la comunión viviente de la caridad, sino únicamente de la administración, el triste resultado que se obtiene es la crítica disgregadora de las determinaciones y órdenes del obispo y de la curia, o su cumplimiento, exacto sin duda si se mira a los términos materiales, pero poco conforme con su espíritu.

Indudablemente la unidad sacerdotal requiere también cierto grado de reglamentación legal y de administración; pero lo primero que la produce es la celebración del misterio eucarístico de la caridad y de los dones del Espíritu Santo.

72. La *Constitución sobre la sagrada liturgia* subraya que en la concelebración «se manifiesta apropiadamente la unidad del sacerdocio» (art. 57). Un ordinario de lugar que denegara la licencia para concelebrar basándose en que existen suficientes posibilidades para celebrar individualmente, obraría contra el espíritu y la letra del Concilio y por tanto tendría contra él la suprema autoridad de la Iglesia.

En la institución de la eucaristía y del sacerdocio neotestamentario, después de la unidad y la concordia nada se presenta de tan imperiosa necesidad para el sacerdote como la *humildad.* Es cierto que el lavatorio de los pies es un ejemplo aplicable a todos los fieles; pero lo es sobre todo a los obispos y sacerdotes. Mientras más eminente es el ministerio que se ejerce en la celebración de la eucaristía y del apostolado, mayor conciencia se ha de tener de que la graciosa participación en el misterio de Cristo depende de la buena disposición para «lavar los pies», esto es, para el servicio más humilde. Después de que Cristo, que tenía plena conciencia de su divinidad y de su condición de rey (cf. Ioh 13, 3; 13, 13), cumplió su oficio de sacerdote con tal renuncia y con tanta humildad que pudo decir: «Yo estoy entre vosotros como un esclavo», es claro que la eficacia y la fuerza persuasiva del ministerio sacerdotal depende en gran parte de la humildad y de la entrega al servicio de la humanidad con olvido absoluto de sí mismo. Sin humildad y abnegación no puede haber verdadera concordia; y sin concordia en la caridad y en el ministerio tampoco puede haber eficaz testimonio de fe (cf. Ioh 17, 23. 25).

Uno de los deberes más imperiosos del oficio pastoral de hoy, frente al dicho blasfemo de que «la religión es asunto privado», es *la proclamación del regio poder de Cristo sobre todos los campos de la vida.* Para que este mensaje, proclamado en el ambiente actual, tenga buena acogida por parte del hombre moderno, se requiere que vaya avalado por la humildad y la abnegación del sacerdote, por su total renuncia a toda ambición de gloria y de poder. El clero tiene que tener mucha consideración con el laicado y abandonar todo pupilaje indigno del sacerdote. Sólo así podrá conseguir apóstoles seglares maduros, que le presten una colaboración eficaz. Y sólo así podrá servir también de ejemplo a los seglares, cuyo testimonio en pro del reino de Dios presupone asimismo la humildad y el olvido de sí.

Puesto que el ministerio sacerdotal incluye un apostolado superior, el «sí» a la *vocación sacerdotal* constituye el punto supremo, o por lo menos uno de los más elevados a que puede llegar el lla-

mamiento general al apostolado, dirigido a todos los cristianos. Al paso que, en los primeros siglos, la comunidad tenía muchas veces una parte muy notable en la vocación de los sacerdotes y obispos, hoy recae en los seglares, y sobre todo en los padres de familia una responsabilidad grande en el cultivo de buenas y suficientes vocaciones sacerdotales. Las familias verdaderamente cristianas son como el primer grado del seminario. Es en un ambiente ejemplarmente apostólico en donde mejor se desarrolla la vocación sacerdotal. A la inversa, el empeño consciente por aniquilar una vocación sacerdotal es una gran injusticia y un pecado contra la caridad que va contra aquellos en cuya salvación debía trabajar esa vocación, conforme a los designios de Dios. De acuerdo con la amonestación del Señor: «Rogad al dueño de la mies que envíe obreros a su mies» (Mt 9, 38; Lc 10, 2), todos los fieles han de rogar y trabajar.

G. CACCIATORE, *Enciclopedia del sacerdozio,* Florencia [2]1958, 1531-1636; Bibliografia generale delle opere attinenti al sacerdozio.
K. H. SCHELKLE, *Discípulos y apóstoles. Interpretación bíblica de la misión sacerdotal,* Herder, Barcelona 1965.
F. WULF, *Die Spiritualität und Frömmigkeit des Weltpriesters,* «Geist und Leben» 32 (1959) 38-48.
L. BOUYER, *El sentido de la vida sacerdotal,* Herder, Barcelona 1962.
CL. DILLENSCHNEIDER, *L'Unique Prêtre et nous les prêtres,* París 1960.
N. GREINACHER, *Priestergemeinschaften,* Maguncia 1960.
W. KORSTEN, A. FROTZ, P. LINDEN, *Die Kirche und ihre Ämter,* Colonia 1960.
O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung,* Francfort del Main 1960.
J. GUYOT, *Das apostolische Amt,* Maguncia 1961.
P. WEBER, *Eucharistie et ministère,* en «Collectanea Melchiniensia» 48 (1963) 549-572.
J. McGOVAN, *Concelebration, Sign of the Unity of the Church,* Nueva York 1964.

2) *Los estados de perfección*

La Iglesia ha reconocido oficialmente y ha erigido legalmente las órdenes, las congregaciones, las sociedades religiosas y los «institutos seculares». Todas estas agrupaciones se empeñan por alcanzar la perfección conforme a los consejos evangélicos, y por cierto en comunidad. No es posible formarse una idea cabal de la tarea apostólica de la Iglesia sin tener en cuenta la importancia que para ella tienen los institutos religiosos. Esto lo señalaba también Pío XII: «La Iglesia no respondería plenamente a los deseos de Cristo,

nuestro Señor, siendo su esposa, ni los hombres elevarían sus ojos, ansiosos de esperanza, hacia ella como a "bandera levantada sobre las naciones" (Is 11, 12), si no encontrasen en su seno hombres que brillan con esplendor evangélico por el ejemplo de su vida más bien que por sus palabras» [73].

Los miembros de estos institutos son «apóstoles» en el sentido primitivo de la palabra, puesto que la Iglesia les ha dado una misión pública y especial. Es cierto que si no se trata de congregaciones clericales su misión es inferior a la de los sacerdotes, pero siempre es más solemne que la de los miembros de la Acción católica [74].

Puesto que tratamos de descubrir la función especial de los «estados de perfección» dentro del apostolado de la Iglesia, lo más indicado es partir de su específico testimonio, es decir, de su *empeño por alcanzar la perfección a todo trance.* Caminando decididamente por el camino de los consejos evangélicos y renunciando a los bienes más vitales del mundo, como son el matrimonio, el poder ilimitado de disponer de lo suyo, y la absoluta independencia en el obrar, deben dar el irrecusable testimonio de que a todo cristiano se impone la obligación de esforzarse por llegar a la perfección, aunque no en la forma particular de los consejos evangélicos. Los votos de pobreza, castidad y obediencia fortalecen en la lucha constante que todos tienen que mantener contra la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida. La obediencia y la vida de comunidad señalan la importancia de la unidad en el ejercicio del apostolado y el precio que por ella hay que pagar, que es la negación de sí mismo.

El testimonio de los consejos evangélicos no alcanza toda su significación apostólica sino con la multiplicidad de las vocaciones y por su intrínseca relación con el testimonio de los cristianos que viven en el mundo y en el matrimonio.

El testimonio dado por las órdenes religiosas pone de relieve, sobre todo, el aspecto escatológico del cristianismo, conforme a la palabra del apóstol: «para la apariencia de este mundo» (1 Cor 7, 31); empero, tal testimonio no adquiere todo su valor sino unido con el de aquellos que siguen incondicionalmente a Cristo viviendo en el matrimonio y en una profesión cualquiera de la sociedad, y

73. Disc. a los Superiores generales de las Órdenes e Institutos religiosos, del 11-11-1958 (cf. «Anuario Petrus», 1958, p. 32); cf. *Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa,* art. 12.
74. Cf. o. c., art. 1, 6, 12-15, y *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* cap. VI.

así dan el testimonio de su fe en la redención de toda la creación y de su anhelo y esperanza de participar en la dichosa libertad de los hijos de Dios [75].

Los estados de perfección han de dar testimonio en pro de las verdades fundamentales de la fe, mediante su actividad y sobre todo con una existencia cumplida. Este testimonio es uno, a pesar de su rica variedad. La vida oculta de las órdenes contemplativas enseña con silenciosa incisión que la oración y el sacrificio son elementos esenciales del apostolado de la Iglesia: quien se consagra a Cristo absoluta y totalmente se consagra también de manera total a la salvación del prójimo. Desde el momento en que la Iglesia ratifica aún esta forma de vida religiosa y acepta solemnemente la consagración a Dios, es preciso reconocer en ella una forma oficial del apostolado en sentido pleno [75a]. Muy de acuerdo con esto la Iglesia proclamó a santa Teresa del Niño Jesús, la escondida carmelita de Lisieux, patrona de las misiones entre infieles.

El apostolado y el testimonio de las órdenes de vida contemplativa guarda una intrínseca relación con el de las de vida activa, con lo que deberían quedar a cubierto de todo descrédito. Las órdenes de vida activa, que atienden a especiales necesidades, conforme a una especial vocación para cada clase de apostolado exterior, piensan que nunca deben prescindir de dar la primacía a la vida contemplativa, puesto que es el fundamento de un apostolado fructuoso. Además de las órdenes que por su retiro en estricta clausura testifican que para todo apostolado es indispensable el desprendimiento de las cosas de la tierra, existen las congregaciones, y sobre todo últimamente, los institutos seculares; todos ellos, por la forma de vida abierta al mundo, testifican su firme confianza de que aun «en medio del mundo» es posible guardar la clausura del corazón. Sobre todo los institutos seculares, que dan el ejemplar testimonio de que se pueden observar con perfección los consejos evangélicos aun en las profesiones del mundo y bajo un traje secular, echan un puente precioso por donde los seglares que viven en el mundo y en el matrimonio puedan llegar a la perfección, pues también éstos deben adoptar el espíritu de los consejos evangélicos en lo íntimo de su corazón, mediante un desprendimiento íntimo y radical y una entrega total «a las cosas del Señor» (cf. 1 Cor 7, 29ss).

Además de las numerosas órdenes e institutos religiosos que se

75. Cf. B. Häring, *La piedad de los seglares. Caminos para seguir a Cristo en el mundo*, en *El mensaje cristiano y la hora presente*, Herder, Barcelona 1968, 507-527.

75a. Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 44.

consagran expresamente al apostolado directo, existen numerosos religiosos y miembros de institutos seculares que se dedican a oficios caritativos y culturales, ofreciendo el precioso testimonio apostólico de que la Iglesia también aprecia las cosas terrenales, sabiendo que están en estrecha relación con la salvación del alma. Las órdenes activas que se dedican al ejercicio de la caridad hacen visible y palpable el testimonio de la santidad y de la caridad de Cristo y de su Iglesia. La fuerza irradiante de la fe perdería muchísimo con la desaparición de esas órdenes e institutos [76].

Para hacer más visible el carácter de testimonio y el valor apostólico de la vida cristiana vivida únicamente en lo interior se limitan los hermanitos y hermanitas del padre De Foucauld a imitar la vida humilde de Jesús en Nazaret [77]. Este testimonio adquiere valor particular en este tiempo en que se sobreestiman los resultados visibles, y en que el activismo y la confianza en los simples métodos de apostolado tienden a falsificarlo.

«En todos estos casos la misión encargada requiere absolutamente a todo el hombre, para mantenerlo en disponibilidad para muchos cometidos» [78]. La consagración a Dios y al ministerio apostólico de la Iglesia forman una perfecta unidad.

76. A este respecto dijo Pío XII al I Congreso internacional de religiosos: «Ya sabéis que se dice que la caridad hacia los prójimos va perdiendo paulatinamente su naturaleza religiosa y se hace laica. Pero la beneficencia que no reciba sus principios de la fe sino de otra fuente no es caridad ni podrá llamarse católica... Donde ejercen su actividad religiosas en que aliente el espíritu vital de sus institutos, preparadas cada día, por amor de Cristo, a entregar su vida entera por los enfermos, se nota en derredor una atmósfera en que la virtud hace maravillas que no podrían esperarse ni de las invenciones técnicas ni de la medicina. Así pues, las órdenes y congregaciones religiosas que profesan la vida activa, tengan ante los ojos y cultiven todo aquello que pueda dar a sus obras carácter sagrado y alimentar en las conciencias limpias el fuego del Espíritu Santo» (discurso del 8-12-1950, cf. «Anuario Petrus» 1950, p. 185). En el mismo discurso anotaba tres características de especial actualidad para esos institutos: «amplitud en el pensamiento y concepción, unidad en la organización y ordenación, rapidez en la ejecución» (ib., p. 1833, § 17).

77. «Ésta es la clase de predicación de los hermanitos; y ésta es necesaria para cierta plenitud de apostolado aun allí en donde hay urgente necesidad de la acción pastoral... Esta exclusividad nuestra es en cierto modo necesaria para dar testimonio de la presencia de Jesús entre los hombres sólo con la vida. Cualquier componenda oscurecería ese testimonio, pues no se vería tan claramente que, en definitiva, se trata únicamente de vivir la vida de Jesús» (P. Voillaume, *Lettres aux Petits Frères*, según «Information Cath. Intern.» n.° 79, 1958, p. 29s). Por lo demás, esta vida sencilla conforme a los consejos evangélicos en medio del mundo existió ya primitivamente en la Iglesia como forma especial de apostolado oficialmente aceptada. Pensamos en el estado de vírgenes en el mundo durante los primeros siglos de la Iglesia, que, una vez terminadas las persecuciones al cristianismo, prolongaron en cierto modo el testimonio de los mártires. Se ignora generalmente que, hacia mediados del siglo pasado, nació una congregación («Vierges de Jésus et de Marie») muy pronto aprobada por la Santa Sede, cuyos miembros viven por lo general en el mundo, sin distinguirse exteriormente en nada de los demás fieles, y aun sus más íntimos allegados ignoran generalmente que sean religiosas con votos de pobreza, castidad y obediencia. Sólo la fuerza irradiante del testimonio de su caridad y de su desprendimiento indica su entera consagración al seguimiento de Cristo.

78. G. Philipps, *Le rôle du laicat dans l'Église*, París 1954.

3) *El apostolado de los seglares y la Acción católica*

Desde Pío XI el apostolado seglar, que desempeñó siempre en la Iglesia un papel esencial, experimentó un desarrollo singular, que se refleja aun en la literatura de la teología y de la pastoral práctica [79]. En el Decreto sobre el apostolado de los seglares del concilio Vaticano II ha recibido ahora un puesto seguro e importante en la teología y en la pastoral. No entra dentro de los límites de una exposición general de la moral reseñar las discusiones aún no cerradas acerca de este asunto. Aquí será suficiente exponer los puntos más importantes de esta intrincada cuestión, señalando lo que ya está suficientemente esclarecido o aceptado comúnmente.

a) Apostolado general y connatural de los seglares

Hay apostolado «común» de los seglares cada vez que el cristiano, sin esperar a que le confíen una misión especial o lo encuadren en alguna organización particular, trata de ganar a otros para Cristo, con su vida y con su palabra, en el lugar en que se encuentra y en la profesión que ejerce; y todo esto en virtud simplemente de ser cristiano, es decir, en virtud de la intrínseca idoneidad y «misión» que le confiere el bautismo y la confirmación y, dado el caso, el sacramento del matrimonio. El cristiano recibe con el carácter bautismal una participación gratuita en la vocación redentora de Cristo, con el fin de que trabaje en Cristo y con Cristo en salvar al mundo [80]. Lo que a ello lo obliga no es sino el ser cristiano, el pertenecer al cuerpo místico de Cristo, y la caridad para con Dios y con el prójimo, que es como el corazón de la ley de Cristo [81]. El lugar y puesto de *su* apostolado le queda señalado por su situación en el mundo.

Por esto a este apostolado espontáneo y a este cumplimiento del oficio en el mundo lo podemos llamar, con razón, apostolado *laical* connatural, cargando el acento sobre laical. En tal caso al seglar no lo consideramos

79. La bibliografía pertinente allegada con ocasión del II Congreso mundial del apostolado, señalaba para el período de 1922 a 1957 nada menos que *2229* publicaciones. Cf. *L'Apostolato dei laici. Bibliografia sistematica,* Milán 1957.

80. «La incorporación a esta unidad viviente que se llama "Iglesia" se realiza por el carácter del bautismo y la confirmación. Pero éstos son una participación en el carácter vocacional de Cristo, en su función misionera de redentor, en su poder y, por lo mismo, en el dominio de Dios. El cristiano es un ser dotado de un poder asombroso» (V. SCHURR, *Seelsorge in einer neuen Welt,* Salzburgo [2]1959, p. 64).

81. Cf. *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 2-4.

en su simple aspecto negativo, como no-clérigo, sino en su aspecto positivo, como miembro activo del pueblo —en griego *laós*— de Dios [82].

En este apostolado connatural que viene impuesto por el simple hecho de ser cristiano, hemos de contar toda cooperación para la «edificación del cuerpo místico de Cristo», como la oración, la reparación, el buen ejemplo, la enseñanza individual, la exhortación. Lo que aquí caracteriza al seglar como seglar es su posición en el mundo y la forma de su apostolado que de ella se deriva, y que es ocasional y muchas veces indirecto: «Se trata de hacer penetrar el espíritu cristiano en toda la vida familiar, social, económica y política... La *consecratio mundi* es, en lo esencial, obra de los seglares mismos, de hombres que se hallan mezclados íntimamente en la vida económica y social, que forman parte del gobierno y de las asambleas legislativas [83].

A la cuestión acerca de si estas formas de apostolado pueden designarse en sentido estricto como apostolado seglar se ha respondido afirmativamente en el *Decreto sobre el apostolado de los seglares* (art. 2) del concilio Vaticano II: «Todo el esfuerzo del cuerpo místico, dirigido a este fin (ordenar todo el mundo hacia Cristo), se llama apostolado, que ejerce la Iglesia por todos sus miembros y de diversas maneras; porque la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado» [84].

El seglar proclama el mensaje de salvación a su modo, simplemente con el cumplimiento cabal de su tarea profesional y civilizadora, pero realizada bajo el impulso de su fe cristiana. De ese modo colabora en la formación de un ambiente que glorifique a Dios y salve al hombre. «La ley de Dios se injerta en el terreno de lo temporal mediante la conciencia de los seglares» [85].

Mas no sólo eso; hay aún algo que pertenece directamente a la misión connatural de los seglares, y es que, dada la ocasión, y, por lo mismo, atendida su propia y especial situación, proclamen expresa y claramente el mensaje evangélico, afirmando así con su palabra el testimonio de su fe. El seglar no recibe para esto la autorización directa de la autoridad, sino del sacramento de la con-

82. *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* art. 31. «Sería desconocer la verdadera naturaleza de la Iglesia y su carácter social el distinguir en ella un elemento puramente activo: las autoridades eclesiásticas, y, por otra parte, un elemento puramente pasivo: los seglares. Todos los miembros de la Iglesia... están llamados a colaborar en la edificación y perfeccionamiento del cuerpo místico de Jesucristo» (Pío XII al II Congreso mundial del apostolado seglar. Cf. *Anuario Petrus,* 1957, p. 173. Cf. *Mystici Corporis Christi,* AAS 35, 1943, p. 241. JUAN XXIII se expresa de manera aún más firme, si cabe: «Ni siquiera es posible entender que se profese la fe cristiana sin tener un empeño vigilante y ardoroso de apostolado, pues "cada cual está obligado a propagar la fe" (ST II-II, q. 3 a. 2 ad 2). Quien se honra con el nombre de cristiano debe saber perfectamente que un deber de conciencia, en cierto modo primero y principal, lo obliga a ser testigo de la verdad que profesa y de la gracia que transforma su alma» *(Princeps Pastorum,* AAS a. 1959, p. 850s).

83. Pío XII, ib., p. 173.

84. Estas formas de apostolado Pío XII no las consideró como «apostolado seglar en sentido estricto» («Herderkorrespondenz» 12 [1957-1958] 115).

85. *Directoire en matière sociale* del episcopado francés, n.° 32; cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 33-39.

firmación: «El confirmado recibe el poder de confesar la fe "quasi ex officio"» [86].

El seglar es el cristiano cuya colaboración en la obra de la salvación y en la propagación del reino de Dios se realiza en y por su actuación dentro de las estructuras del mundo y en el campo de lo temporal [87].

b) Misión apostólica en el matrimonio y la familia y poder para ella

El sacramento del matrimonio «es apostólico en su acto esencial» [88]. «El apostolado de los cónyuges y de las familias tiene importancia trascendental, tanto para la Iglesia, como para la sociedad civil» [89]. En la administración del sacramento, ambos esposos son los ministros recíprocos de la vida divina. Deben, pues, con toda su existencia ser testigos de la divina caridad, y además pastores de sus hijos, y por cierto en virtud del sacramento matrimonial por el que se les otorga completa autoridad en ese campo. Las palabras que como recíprocos pastores se dirigen mutuamente los casados y las que a sus hijos enderezan, tienen un grado de autoridad semejante a la del obispo respecto de sus diocesanos, en el supuesto, claro está, de que procedan en perfecto acuerdo con la doctrina y la autoridad de la Iglesia. Su apostolado dentro de la familia es oficial en un sentido eminente y sin que sea necesario que reciban un encargo especial. El sacramento del matrimonio, como tal, les da el encargo y la autoridad en ese campo.

c) Los seglares al servicio oficial de la pastoral

Hay seglares por centenares de miles ocupados como empleados principales o secundarios en el servicio pastoral en calidad de sacristanes, organistas, maestros de capilla, administradores de los bienes eclesiásticos y, sobre todo, multitud de catequistas. Por esa ocupación eclesiástica tienen una misión oficial en un campo delimitado [90]. Para enseñar legítimamente la religión se necesita la *missio canonica*, el mandato eclesiástico de *enseñarla*. Este poder

86. ST III, q. 72 a. 5 ad 2. Cf. V. SCHURR, *Auch der Laie hat das Wort*, «Lebendige Seelsorge» 6 (1955), p. 1-11.
87. Y. CONGAR, *Esquisse d'une théologie de l'action catholique*, «Cahiers du clergé rural», n.º 22 (1958) 391.
88. V. SCHURR, *Seelsorge in einer neuen Welt*, p. 65.
89. *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, art. 11; cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 41.
90. Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 33 y 41; *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, art. 16 y 17.

es claramente distinto del poder de enseñar que corresponde al papa y al obispo en virtud de su divina institución. Todos los demás, sean sacerdotes o seglares, tendrán autorización oficial sólo «en fuerza de la misión que han recibido del legítimo magisterio» [91]. Los sacerdotes y los seglares pueden tener mandato delimitado para enseñar las cosas de la religión, mandato que «según los casos, puede ser el mismo para los dos. Se distinguen, sin embargo, por el hecho de que el uno es sacerdote y el otro seglar. En cuanto al valor y la eficacia del apostolado ejercido por el que enseña religión, dependen de la capacidad de cada uno y de sus dones sobrenaturales» [92]. Aunque la contribución prestada por los seglares entusiastas de su fe, bien dotados y bien instruidos, pudiera, en ciertas circunstancias, eclipsar el trabajo pastoral de no pocos sacerdotes, con todo, esos seglares continúan siendo seglares; además de que el mandato a ellos otorgado, o a su empleo eclesiástico puede fijarse un límite, como también puede ser limitada su disponibilidad para el servicio de la Iglesia. Sn embargo, su apostolado no es el típicamente propio de los seglares como tales. Aunque no vamos a afirmar que les sea intrínsecamente extraño, pues también ellos recibieron en la confirmación el Espíritu Santo con abundante plenitud (cf. Tit 3, 6).

En realidad, los seglares podrían desempeñar muchas funciones que a pesar de la escasez relativamente grande de sacerdotes, corren aún por cuenta de éstos. Pío XII advertía: «Que la autoridad eclesiástica aplique también aquí el principio general de la ayuda subsidiaria y complementaria; que se confíen al seglar las tareas que éste puede cumplir tan bien o incluso mejor que el sacerdote» [93]. Nada deberá empañar la verdad establecida por el concilio Vaticano II de que el apostolado de los seglares como tal «es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, a cuyo apostolado todos están llamados por el mismo Señor en razón del bautismo y de la confirmación» [94], es decir, no es una participación en el ministerio jerárquico que sólo corresponde a los pastores consagrados. El cambio decisivo operado en la Iglesia no es la concesión a seglares de oficios clericales, sino la restitución de la misión correspondiente a los seglares.

d) El apostolado organizado de la Acción católica

Como ya lo anotamos, es esencial al apostolado jerárquico de la Iglesia la unidad fraterna, cuya cima visible es el papado. En

91. Pío XII, Disc. del 31-5-1954, AAS 46 (1954), p. 315; «Anuario Petrus» 1954, p. 62.
92. Pío XII, Disc. al II Congr. mundial de AAS 46 (1954) 113. Cf. «Anuario Petrus» 1957, p. 172. 93. Ib., p. 173.
94. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 33; cf. *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, art. 3.

realidad, es la caridad sobrenatural la que exige esta unidad, indispensable en la vida y en la propagación del mensaje de salvación. Por eso el apostolado seglar exige esencialmente la centralización de sus fuerzas, y si es preciso su organización [95]. Es así como existieron siempre y existen en la Iglesia grupos y movimientos de apostolado seglar. Mientras éstos no reciban un reconocimiento por parte de la Iglesia y una misión para algún apostolado especial, ya sea expresa, ya tácitamente, no pasan de ser el apostolado espontáneo y connatural de los seglares. Pero se tornan apostolado con carácter oficial desde el momento en que son reconocidos por la Iglesia, y sobre todo cuando reciben algún mandato especial.

Es así como desde tiempo las *pías uniones,* las *hermandades,* las *congregaciones marianas* y las diversas *órdenes terceras* ocupan un lugar oficial en la Iglesia. Uno de los indicios del esfuerzo por la santidad en estas asociaciones fue y será siempre el celo por la gloria de Dios y por la salvación de las almas. Estas piadosas asociaciones son indudablemente oficiales; mas no son, o por lo menos no lo son en primer término, órganos oficiales del apostolado exterior. Sin duda que no podrán alcanzar de ningún modo su esencial finalidad, es decir, la formación de perfectos cristianos sino adiestrándolos por lo menos para el apostolado connatural de los seglares y despertando en ellos el ánimo de tomar parte activa también en el apostolado organizado, cuando se ofreciere la ocasión.

La *Acción católica,* en el sentido expuesto por Pío XI y precisado después con mayor exactitud, es una forma oficial y organizada de apostolado común, con lo cual se diferencia de las piadosas asociaciones que acabamos de nombrar. Pío XI empleó oficialmente y por primera vez la expresión *Actio catholica* en su encíclica *Ubi arcano* de 23 de diciembre de 1922, y en su circular dirigida al cardenal Bertram, de Breslau, del 13 de noviembre de 1928 [96], y en varias ocasiones más la calificó de participación en el apostolado jerárquico». Su sucesor en la silla de san Pedro, Pío XII, sustituyó ordinariamente el término «participación», *participatio,* por el de «cooperación», *cooperatio,* evidentemente menos expuesto a discusiones. Y anotó que el apostolado de los seglares dentro de la Acción católica, aun cuando se realice por especial mandato, «es siempre apostolado de seglares y que no llega a ser "apostolado jerárquico"» [97]. El fin inmediato de estas organizaciones es el fin

95. Cf. ibid., art. 18.
96. AAS 14 (1922), p. 693. AAS 20 (1928), p. 385.
97. Disc. del 5-10-1957. «Anuario Petrus» 1957, p. 174. Cf. para esta cuestión K. RAHNER, *Über das Leienapostolat,* en «Schriften zur Theologie» II, Einsiedeln 1955, p. 352s; traducción castellana: *Sobre el apostolado de los seglares,* en *Escritos de teología* II, Taurus, Madrid 1961.

apostólico de la Iglesia, es decir, en orden a evangelizar y santificar a los hombres, y a formar cristianamente su conciencia, de suerte que puedan saturar del espíritu del Evangelio las diversas comunidades y los divesos ambientes» [98].

La Acción católica es esencialmente una acción eclesiástica, a diferencia del apostolado connatural de los seglares, en el que ellos son Iglesia, mas *no colaboradores oficiales de la jerarquía.* Puesto que en la Acción católica se trata de una actuación eclesiástica organizada, no es posible ni siquiera imaginarla sino bajo la dirección de la jerarquía, sin cuya misión y vigilancia no puede haber trabajo de apostolado plenamente oficial. Con todo, esa dirección por parte de la jerarquía no se pretende que sea tal que reduzca al seglar a ser un instrumento sin independencia, encargado de simples ejecuciones. Por el contrario, el individuo de la Acción católica debe formarse para tomar por sí mismo las más grandiosas iniciativas y para conducirse como verdadero católico adulto. Juan XXIII, en su definición de la Acción católica, expresaba esa correlación que debe reinar entre la exacta obediencia y la actuación propia y personal: «Es la Acción católica una asociación de seglares católicos con oficios propios, a los que va aneja la carga de un deber, y cuyo cumplimiento requiere la sumisión a las directrices de las autoridades jerárquicas, pero de tal modo que los seglares mismos tengan su dirección. Para esto es necesario que se formen hombres capaces de inflamar en celo apostólico a las varias asociaciones y de llevarlas a la plena robustez» [99].

La Acción católica es un organismo estructurado con múltiples tareas y oficios, uno de cuyos primordiales cometidos es elevar a sus miembros a perfectos católicos adultos, darles un profundo conocimiento de la fe y enseñarles métodos apropiados de apostolado, y más que todo el arte de ejercer un influjo común sobre el ambiente. Es claro que para ello se requiere que los seglares, los religiosos y los sacerdotes colaboren de común acuerdo y que cada cual dé su concurso en aquello en que posee mayor capacidad. Aunque los sacerdotes no son los dirigentes, sino sólo los consejeros espirituales de los grupos de Acción católica; los seglares «asumen la responsabilidad en la dirección de estas organizaciones» [100].

98. *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 20*a*.
99. *Princeps Pastorum,* ASS 51 (1959), p. 857. Cf. Disc. a la Acción cat. de Roma, ASS 52 (1960), p. 83-90; Prima Romana Synodus, art. 641.
100. *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 20*b*.

> La jerarquía eclesiástica no pretende encontrar en los seglares de Acción católica a simples instrumentos ejecutivos, sino más bien a colaboradores en la viña del Señor, responsables y competentes. La obediencia de todos a las directrices de la jerarquía garantiza la unión eficaz de las fuerzas y la convergencia de los diversos dones de la gracia.

Los obispos son los que señalan a los grupos de Acción católica su respectivo cometido y las directrices decisivas, sobre las que no ha de discutirse. Empero, en las cuestiones eclesiásticas mixtas y en la elección del método que conviene al ambiente del mundo, estando los seglares más mezclados con éste y poseyendo por lo mismo, muchas veces, mayor competencia, han de ser tenidos como órganos consultivos y ejecutivos de los obispos. Aun los demás pastores de almas deben, conforme al deseo de la Iglesia, aprovechar amplia y alegremente los consejos de la Acción católica, sobre todo de la junta parroquial. De seguro que con ello nada pierden de su prestigio y autoridad.

Muchas son las cosas que inducen a desear una mayor participación de los seglares en el estudio de la teología «y que muchos de ellos se dediquen ex profeso a estos estudios y profundicen en ellos con medio científicos adecuados»[101]. El encuentro entre la Iglesia y el mundo será cada vez mejor sólo cuando la Iglesia posea una minoría selecta de seglares con una elevada formación profana y religiosa[102].

e) Principios de organización de la Acción católica

Las formas en que se organiza la Acción católica en los diferentes países no son idénticas. Hasta cierto punto es ello necesario, pues la Acción católica debe buscar el encuentro entre la Iglesia y el mundo moderno, y este mundo no es idéntico en todas partes[103]. El desarrollo integral estimula indudablemente a seguir la dirección señalada por Pío XII en el II Congreso mundial del apostolado seglar: «Todos los grupos pertenecerían a la Acción católica y conservarían su nombre y su autonomía; pero todos ellos

101. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 62.
102. Esto tiene aplicación sobre todo para aquellos que saben servirse de los medios publicitarios.
103. «Es necesario — y juzgamos conveniente insistir en ello — que el método de apostolado se adapte convenientemente a las condiciones y necesidades de los lugares. No es posible, en efecto, aplicar a una región, sin ninguna diferencia, lo que se realizó en otra» (JUAN XXIII, *Princeps Pastorum,* AAS 1959, p. 856).

juntos formarían, como Acción católica, una unidad federativa»[104]. Según eso, la Acción católica tendrá, ante todo, una *organización central* para cualquier actividad organizada de los seglares, a condición de que ésta sea de tal naturaleza que pueda entrar en colaboración con la jerarquía y con los órganos superiores de la Acción católica establecidos por la jerarquía.

La organización central, compuesta de los diversos jefes de la «unidad federativa», se adapta a la organización jerárquica de la Iglesia: luego por parroquias y obispados — en éstos podrían formarse agrupaciones regionales, de acuerdo con la unidad regional, o, si se quiere, con la unidad sociológica, deducida, por ejemplo, después de una misión popular regional —, por países, en cuanto éstos pueden estar organizados en «conferencias episcopales» o de otro modo.

La Acción católica, conforme al pensamiento original de Pío XI, se divide primordialmente según los cuatro estados naturales: hombres, mujeres y juventud masculina y femenina. Esta división se observa en la organización central; pero sería un error considerarla como opuesta a una división que se conformara más bien con los diversos ambientes. El intento esporádico por suprimir los otros grupos de Acción católica para conservar únicamente los formados según los cuatro estados naturales, puede considerarse hoy como definitivamente fracasado.

La Acción católica se divide en varias organizaciones particulares conforme lo piden las necesidades especiales: Acción católica especializada. El fundamento de esta división es el *ambiente,* es decir, la diversidad de ámbitos vitales. El ambiente es el campo principal del trabajo pastoral confiado a los seglares[105].

Cada barrio de una ciudad tiene su importancia sociológica: en ellos trabaja el apostolado doméstico o vecinal[106]; los lugares de trabajo tienen la suya: para ellos es el apostolado empresario. En este aspecto la JOC, fundada por el sacerdote José Cardijn, ocupa un lugar destacado. Su principio de «ver, juzgar, actuar», esto es, adquirir conocimiento del medio ambiente, esfuerzo común por llegar a un juicio acertado sobre lo que exigen las circunstancias, acción rápida conforme a un plan común, se ha convertido en un lema fundamental del trabajo misionero y ha contribuido no poco

104. Cf. «Anuario Petrus», 1959, p. 174-5; también el *Decreto sobre el apostolado de los seglares* (art. 20) insiste sobre este punto.
105. Cf. *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 20, y V. SCHURR, *Seelsorge in einer neuen Welt,* p. 57ss.
106. Cf. J. SPIELBAUER, *Seelsorge durch Laien,* Friburgo de Brisgovia ²1962.

al desarrollo de la sociología pastoral al servicio de la cura de almas [107]. Pío XI afirmó de la JOC que «era una forma adecuada de la Acción católica que correspondía perfectamente a las necesidades de la época actual» [108].

Lo decisivo es que los grupos de acción procedan del ambiente y encaminen su actuación a cristianizarlo. Las asociaciones de obreros que no realizaran una actividad apostólica común en la empresa y que no buscaran cómo establecer contacto con las fuerzas que allí estuvieran dispuestas al apostolado apenas corresponderían a las necesidades de nuestros tiempos.

Suma eficacia han tenido en diversos lugares, particularmente en Francia, los pequeños *círculos familiares* que muestran la solidaridad de las familias animadas por el espíritu apostólico y empeñadas en realizar el ideal cristiano del matrimonio y de la familia en un mundo tan descristianizado. Tales asociaciones de familias han sido muy recomendadas por el Concilio [108a]. Pero se requerirían asociaciones familiares más amplias, aun internacionales, para poder realizar las siguientes tareas que requiere la recristianización del ambiente familiar en el mundo. Las asociaciones familiares católicas son una de las obras de Acción católica, y no de las de menor importancia, lleven o no lleven esta denominación [109].

El catolicismo alemán cuenta con un sistema sociológicamente bien organizado de asociaciones que, en su mayoría, existían ya cuando se estableció formalmente la Acción católica. Muchas podrían simplemente y sin introducir cambio alguno en su finalidad, ni en sus estatutos, agregarse a la Acción católica como elementos federativos. Pero sí es de desear una reagrupación y reestructuración de asociaciones conforme a las situaciones sociológicas actuales; no pocas asociaciones y cofradías deberían reformarse en sus estatutos, y aun internamente para adaptarse a la vida corriente. Pero lo importante es llegar a una unidad realmente federativa que garantice la prosecución de objetivos importantes con unidad de acción.

No faltan asociaciones católicas que rechazan conscientemente la agregación formal a la Acción católica: no por esto solo se las ha de reprobar. En ciertas circunstancias puede haber buenos motivos para ello; por ejemplo, cuando se quiere mantener una

107 Cf. B. Häring, *Fuerza y flaqueza de la religión,* Herder, Barcelona 1964, p. 390.

108. Disc. del 8-7-1937. Cf. «Doc. cath.» 38 (1937), col. 387. Monseñor Garrone, *L'Action catholique,* París 1958, p. 13.

108a. *Decreto sobre el apostolado de los seglares,* art. 11.

109. Cf. B. Häring, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona ³1968.

actividad cultural que, animada del espíritu católico, tiene repercusión política, y no se quiere inmiscuir a la jerarquía, sino que los seglares quieren asumir toda la responsabilidad.

Frente a ciertas discusiones suscitadas sobre todo en Italia, afirmó taxativamente Pío XII que «la Acción católica no puede reivindicar el monopolio del apostolado de los seglares». Habló del malestar existente en muchos lugares debido al uso demasiado restringido del vocablo «Acción católica», de donde aparecía que «las organizaciones que no entran en el cuadro de la Acción católica concebida como apostolado seglar organizado aparecen como de menor autenticidad, de importancia secundaria, menos apoyadas por la jerarquía, y permanecen como al margen del esfuerzo apostólico esencial del elemento seglar... Más aún: prácticamente se le concedería la exclusiva, rechazando las diócesis aquellos movimientos apostólicos que no llevasen la etiqueta de la Acción católica» [110].

Es absolutamente normal que, además de las organizaciones de Acción católica especializadas que se estructuran de acuerdo con los diversos ambientes, se reconozcan aquellas fuerzas apostólicas que se dedican de igual modo a los hombres de cada ambiente y de cada clase social. Junto con la organización central de la Acción católica, realizan la importantísima misión de garantizar y de abonar con su testimonio la unidad de apostolado de la Iglesia, triunfando de todo distanciamiento social [111]. A este respecto ocupa un lugar destacado la Legión de María. Carece de importancia el hecho de si, por el nombre, pertenece o no a la Acción católica.

f) La Acción católica y la política

La Acción católica *es completamente diferente de cualquier organización política.* Claro está que no puede renunciar a hacer prevalecer los principios cristianos en la vida política; pero conforme a las directrices de los sumos pontífices, debe permanecer independiente de todo partido político [112]. Pues es propio de todo partido político, como tal, seguir, en las cuestiones políticas, una

110. Disc. al II Congreso mundial del apostolado seglar. Cf. «Anuario Petrus», 1957, p. 174.

111. Cf. Monseñor Suenens, *Teología del apostolado de la legión de María,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1961.

112. El Sínodo Romano de 1960 advierte en su art. 661: «Los miembros de la Acción católica deben dar prueba de que están fuera y por encima de los partidos políticos. Pero corresponde a su misión el formar la conciencia de los ciudadanos acerca del buen uso de los deberes y derechos políticos. Pueden y deben ejercer su influjo sobre los políticos y los hombres de Estado cuando se trata de defender la fe, las buenas costumbres y los derechos de la Iglesia.»

orientación absolutamente autónoma, no recibida de los obispos. El partido político es, en la sociedad de hoy, una organización típicamente secular; nunca ni por ningún título puede considerársele como órgano de la jerarquía. En él deben actuar los seglares competentes, y en determinadas circunstancias pueden así obrar mayor bien que en la misma Acción católica; *pero lo hacen en su propio nombre, no en el de la Iglesia.*

«Con el fin de establecer la más clara separación entre la Acción católica y los partidos políticos, los dirigentes de la Acción católica no podrán desempeñar ningún cargo superior en partido político alguno, ni ocupar puesto alguno que lleve aneja la responsabilidad política o administrativa» [113].

g) Vocación general y particular

Ante la gran variedad del apostolado seglar, del que sólo hemos podido trazar un bosquejo en lo que precede, todo cristiano ha de preguntarse: «¿No estaré llamado también yo a cooperar en alguna forma determinada de apostolado, a dar mi apoyo y mi simpatía a algún movimiento apostólico determinado?»

Sea como fuere, cada uno ha de tener en cuenta que, por su condición de cristiano, está en el deber de ser apóstol y testigo del reino universal de la divina caridad, por lo menos en alguna de las formas generales del apostolado. La primera y fundamental exigencia de la caridad sobrenatural es procurar la salvación del prójimo. Pero no hemos de echar en olvido la segunda, que es ayudarlo en sus necesidades temporales. Y aunque este cuidado no alcance directamente la altura del primero, se presentan a veces situaciones en que aparece más imperioso y urgente. El Señor colocó entre las señales del advenimiento del reino de Dios el que «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios..., los pobres son evangelizados» (Lc 7, 22). Ante la dureza de corazón del hombre irredento, las obras de caridad cristiana son la continuación de las curaciones y de la maravillosa multiplicación de los panes por el Señor. Son también una parte del mensaje evangélico a los pobres. ¿Cómo podría predicárseles este reino omnipotente de la divina caridad sin ayudarles al mismo tiempo en sus necesidades temporales, conforme a las posibilidades? Puesto que el reino de la divina caridad es universal, cualquier demostración de amor al prójimo viene a ser, por lo menos mediatamente, una contribución a su salvación.

113. Sínodo Romano, art. 662.

El «kairós», la «gracia que le ha sido dada en la medida del don de Cristo» (Eph 4, 7), le señala a cada uno su deber. Ya que no hay más que un solo Señor que conduce el mundo con su providencia y solicita interiormente al hombre con su gracia, es preciso ver cómo ambas cosas se aúnan: «¿qué necesita de mí el prójimo *hic et nunc?*». Y «¿cómo pagaré al Señor todo lo que me ha dado?»

L'Apostolato dei laici. Bibliografia sistematica, «Vita e pensiero», Milán 1957.

Pío XI, *Ubi arcano,* AAS 14 (1922) 673-700.

Pío XII, Discurso al I Congreso mundial del apostolado seglar, del 14-10-1951, AAS 43 (1951) 784-792 (cf. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Madrid [6]1962, II, 2068ss); Discurso a los dirigentes de la Acción católica italiana, de 4-9-1940, AAS 32 (1940) 362-372 (cf. GALINDO, ibid., II, 1996ss); Discurso a los dirigentes y socios de la Acción católica italiana de 3-5-1951, AAS 43 (1951) 375-379 (cf. GALINDO, ibid., II, 2060ss); Discurso a los presidentes de la juventud masculina de Acción católica italiana de 20-4-1946, GALINDO, ibid., II, 2038ss; Carta al episcopado de Italia sobre la Acción católica, de 25-1-1950, GALINDO, ibid., II, 1943; Radiomensaje a las asociaciones femeninas de la Acción católica española, de 1-7-1951, AAS 43 (1951) 558-560; Radiomensaje al I Congreso nacional de la Acción católica portuguesa de 10-12-1950, AAS 43 (1951) 118-122.

A. FISCHER, *Seelsorgehilfe. Werkbuch für apostolische Schulung und Arbeit der Laien,* Friburgo de Brisgovia 1952.

I. ZEIGER, S. I., *L'heure des laïcs,* París 1954.

H. URS VON BALTHASAR, *Der Laie und der Ordensstand,* Friburgo y Einsiedeln 1949.

F. KLOSTERMANN, *Der Laie in der Kirche,* «Der Seelsorge» 29 (1959) 259-269.

H. DUMÉRY, *Die drei Versuchungen des modernen Apostolates,* Viena 1951.

K. RAHNER, *Über das Laienapostolat,* en *Schriften zur Theologie,* II, Einsiedeln-Colonia 1955, 339-373; trad. castellana: *Sobre el apostolado de los seglares,* en *Escritos de teología* II, Taurus, Madrid 1961.

—, *Paulus, Apostel heute,* «Sendung und Gnade», Innsbruck-Munich 1953.

—, *Bemerkungen zur Theologie der Säkularinstitute,* «Orientierung» 20 (1956) 87-95.

L. TRESE, *Der Christ in der Kirche,* Aschaffenburg 1954.

G. PHILIPS, *Der Laie in der Kirche,* Salzburgo 1955.

O. SEMMELROTH - L. HOFMANN, *Der Laie in der Kirche. Seine Sendung, seine Rechte,* Tréveris 1955 (antes en «Trierer Zeitschr.» 64 [1955] 332-362).

«Lebendige Seelsorge» 6 (1955) fascículo 1: *Laienverkündigung* (cf. 1951, fascículo 5).

B. SCHULTE, *Die bizantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche,* «Ostkirchliche Studien» 5 (1956) 243-284.

Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado,* Barcelona 1961.

—, *Wenn ihr meine Zeugen seid. Über das Apostolat und das Prophetenamt der Laien in der Kirche,* Stuttgart 1958.
Der Laie und die Heiligung der Welt. Eine europäische Rundfrage, «Wort und Wahrheit» 13 (1958) 573-693; 661-680.
H. Heimerl, *Laien im Dienste der Verkündigung,* Viena 1958.
«Lebendige Seelsorge» 9 (1958) fascículo 6: *Helfermangel — Ungerufene Reserven.*
R. Svoboda, *Bilder der Liebe, Erwägungen für den Dienst im Caritas- und Pfarrapostolat,* Ratisbona 1958.
J. Schoiswohl, V. Schurr, F. Klostermann, *Der Laie. Rechte und Pflichten,* Viena 1959 (edit. K. Rudolf).
V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums,* Salzburgo [3]1959.
«Anima» 14 (1959) fascículo 2: *Der Laie als Sendbote der Kirche.*
Ruf und Reich. Gestalt und Werk des Laien in der Welt (edit. por F. Lorenz), Recklinghausen 1959.
P. Glorieux, *Le Laïc dans l'Église,* París 1960.
F. Bourdeau, *Zeugnis in der Begegnung. Grundform des Laienapostolates,* «Theol. Digest» 1 (1958) 50-54.
—, *La promotion des jeunes travailleurs, ferment de l'apostolat jociste,* «Masses ouvrières» 16 (1960) 2-44.
B. Hanssler, *Das Gottesvolk der Kirche,* Dusseldorf 1960.
J. Spielbauer, *Seelsorge durch Laien,* Friburgo de Brisgovia [2]1962.
Der Laie in der Kirche (sínodo de la diócesis de Sekau), Colonia 1961.
J. Comblin, *Versagt die Katholische Aktion?,* Graz-Viena-Colonia 1962.
W.H. von Waldegg, *Das seelsorgerliche Gespräch,* en «Pastoralblätter» 105 (1965) 546-557.
A. Mayeuce, *La qualification juridique de l'Action catholique,* en «Nouvelle Revue Théologique» 95 (1963) 387-409.
F. Klostermann, *Katolische Aktion nach Vaticanum II,* «Seelsorger» 36 (1966) 309-319.

Sobre la piedad seglar:

F. Wulf, S. I., *Der Laie und die christliche Heiligkeit,* «Geist und Leben» 20 (1947) 11-26.
«Geist und Leben» 23 (1950) fascículo 4: *Laienfrömmigkeit.*
I. F. Görres, *Die leibhaftige Kirche,* Francfort del Main [3]1951.
J. Keller, *Du kannst die Welt verwandeln,* Nuremberg 1951.
J. M. Perrin, O. P., *Geist und Aufgabe der Säkularinstitute,* Maguncia 1960.
—, *L'heure des laïcs,* París 1954.
H. Hirschmann, *Die evangelischen Räte im Weltstand der Christen,* «Geist und Leben» 26 (1953) 101-105.
J. B. Lotz, S. I., *Meditation, der Weg nach innen,* Francfort del Main 1954.
—, *Laienchrist und neue Frömmigkeit,* «Geist und Leben» 26 (1953) 304-308; cf. también 21 (1949) 418-429.
B. Welte, *Vom Geist des Christentums,* Francfort del Main 1955.
Ihr sollt mir Zeugen sein. Der 76. Deutsche Katholikentag in Fulda, Paderborn 1955, principalmente p. 441ss.
R. Egenter, *Die Aszese in der Welt,* Ettal 1957.

—, *Christliche Laienfrömmigkeit. Erwägungen zu ihrem Begriff und ihrer Aufgabe,* «Münchener Theol. Zeitschr.» 10 (1959) 7-18.
E. Neuhäusler, *Ruf Gottes und Stand des Christen, Erwägungen zu 1. Kor 7,* «Bibl. Zeitschr.» 3 (1959) 43-59.
J. B. Bauer, *Die Wortgeschichte von «laicus»,* «Zeitschr. f. Kath. Theol.» 81 (1959) 224-228.
A. Brunner, *Die Frage der Laienaszese,* «Geist und Leben» 32 (1959) 190-204.
R. Carpentier, *Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit des Laien,* «Geist und Leben» 32 (1959) 433-441.
H. Wolter, *Bernhard von Clairvaux und die Laien. Aussagen monastischer Theologie über Ort und Berufung des Laien in der erlösten Welt,* «Scholastik» 34 (1959) 161-189.
H. J. Schulz, *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt,* Stuttgart 1959.
B. Häring, *La piedad de los seglares,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 507-527.
F. Wulf, *Ist die Bergpredigt für Christen in der Welt realisierbar?,* «Geist und Leben» 31 (1958) 184-197.
—, *Geistliches Leben in der heutigen Welt. Zur Geschichte und Übung der christlichen Frömmigkeit,* Friburgo de Brisgovia 1960.
M. Schmid, *Bemerkungen und Fragen zur Spiritualität der Laien,* en *Der Christ und die Weltwirklichkeit* (edit. por K. Rudolf), Viena 1960, 65-110.
A. Auer, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit,* Dusseldorf 1960.
Th. Suavet, *Der Weltauftrag des Christen,* Augsburgo 1961.
F. Klostermann, *Der christliche Apostolat. Idee und Problematik,* Innsbruck 1961
J. Spielbauer, *Seelsorge durch Laien.* Friburgo de Brisgovia [2]1962.
Der Laie in der Kirche (Sekauer Diözesan-Synode 1960), Colonia 1961.
«Der grosse Entschluss» (Viena). Revista de los padres jesuitas de Austria que se ocupa especialmente del tema.
L. Scheffczyk, *Die heilshafte Stellvertretung als missionarischer Impuls,* en «Geist und Leben» 37 (1964) 109-125.
C. Colombo y otros autores, *Los laicos y la vida cristiana perfecta,* Herder, Barcelona 1965.
J. M. Díez Alegría y otros autores, *Santidad y vida en el siglo,* Herder, Barcelona 1968.

Capítulo tercero

PECADOS DIRECTOS CONTRA EL AMOR AL PRÓJIMO

La mayoría de los pecados que contra el amor al prójimo se cometen, son los *pecados de omisión* de los deberes positivos ya indicados. Pero lo que más se opone al «regio precepto» de la caridad, son los sentimientos y los actos de hostilidad contra sí mismo o contra el prójimo y todo proceder que menoscabe positivamente el bien propio o el del prójimo.

Los principales pecados de esta índole son: el *odio* y la *enemistad* contra la persona del prójimo —que no han de confundirse con el odio contra sus pecados, el cual es bueno de por sí—; el *odio diabólico,* dirigido a sabiendas contra la salvación del prójimo y su amistad con Dios; la *envidia,* que es el pesar por el bien ajeno, y que llega a envidia diabólica cuando se siente por el amor de Dios en el prójimo. Del odio y la envidia proceden los *altercados y discordias,* como también *las peleas y las guerras* injustas, que destruyen la paz, fruto y al mismo tiempo condición de la caridad. Nadie ignora que hay arrebatos momentáneos intrascendentales, provocados por la contradicción o la pasión: la prontitud en aplacarse muestra que no son brotes de auténtico odio. En la guerra injusta se acumula la ferocidad de las multitudes hasta que estalla con efectos devastadores. La peor consecuencia de la guerra es el odio sistemáticamente atizado contra el pueblo enemigo. La falta de consideración con el prójimo puede manifestarse de mil maneras. El hombre indelicado y falto de caridad tiene una nota que lo distingue, y es que rara vez advierte la pena y el daño que causa a los demás. ¿Quién no tiene que sufrir hoy día por el estrépito de los motoristas, de los radiorreceptores puestos a toda potencia, por la inobservancia de las leyes de tráfico que pone continuamente en peligro la vida de los transeúntes?

Así como la caridad con el prójimo se ejercita mediante las virtudes que le sirven de canal, así también la falta contra cualquiera de esas virtudes hiere indirectamente la caridad fraterna. Nos contentamos aquí con señalarlo, pues en el último capítulo de la moral especial volveremos sobre ello.

En los párrafos siguientes vamos a tratar de los pecados que más directamente se oponen a lo que es privativo de la caridad cristiana, o sea, al cuidado por el *bien espiritual* del prójimo; tales son: la *seducción,* el *escándalo* y la *cooperación a los pecados ajenos.*

I. LA SEDUCCIÓN

La seducción *(scandalum directum) es el esfuerzo premeditado e intencional para hacer caer al prójimo en pecado.* El seductor es el que intencionalmente tiende al prójimo una trampa, un lazo *(scandalum),* en el que ha de caer. La seducción puede realizarse instando, aconsejando u ordenando, o también obrando de tal manera que el prójimo entienda claramente que se le quiere inducir a una acción o voluntad pecaminosa. La manera más pérfida de seducir, es la de aquellos que tienden la red a la víctima sin que a ellos se les puedan probar sus perversas intenciones; obran procurando no comprometerse exteriormente para no ser acusados o descubiertos como instrumentos del maligno. Esta seducción tenebrosa no merece juicio más benigno que la otra, clara y manifiesta, en que el seductor no vela su intención. Ambas obligan en conciencia a la misma reparación.

La seducción es, por sí misma, pecado grave, y lo es doblemente: pecado contra la caridad y pecado contra aquella virtud en la que se intenta hacer caer. Por lo mismo, al confesar dicha falta es preciso señalar a qué pecado grave se quiso inducir. El hecho de que el otro se haya dejado seducir o no, no cambia en nada el pecado de seducción; sin embargo, importa saberlo para determinar la obligación de reparar el daño temporal y espiritual.

El inducir a faltas veniales será pecado grave si quien induce y escandaliza está especialmente obligado, en virtud de su cargo, a impedir precisamente aquellas faltas, o si el seductor prevé que éstas serán el camino para llegar a pecados graves, y siempre que se ve que son manifestación de hostilidad o de falta a una responsabilidad conocida y grave respecto de la salvación del prójimo.

La seducción procede generalmente de la codicia, o del culpable deseo de hallar cómplices en la maldad y las fechorías. Si, por el contrario, procede de la intención premeditada de hacer que se pierdan los demás, apartándolos de Dios eternamente, el hombre se hace culpable de *seducción diabólica* (cf. Ioh 8, 44: «Él —el diablo— es homicida desde el principio»), que es pecado mortal *ex toto genere suo,* y no admite parvedad de materia.

Terrible como león a quien quieren arrebatar los cachorros se muestra nuestro Señor contra los seductores: «Al que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que en mí creen, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino y le arrojaran al fondo del mar» (Mt 18, 6). Lo que quiere decir: «Sería afortunado aquel que, a cambio de cargar con semejante culpabilidad, tuviese que padecer muerte tan inhumana» [1].

II. EL ESCÁNDALO

1. *Delimitación general del concepto de escándalo*

La Sagrada Escritura y la tradición incluyen también la seducción en el concepto de escándalo [1a]. En su acepción más general, escándalo designa un *tropiezo,* una trampa en la que viene uno a tropezar. En la seducción se tiende un lazo intencionalmente; en el escándalo propiamente dicho *(scandalum indirectum)* falta tal intención, pero *sí se da una negligencia e imprudencia en algún modo consciente.* En la esfera del espíritu hay entre la seducción y el escándalo indirecto la misma diferencia que entre el asesinato y el homicidio en el campo material.

Escándalo es, pues, toda acción libre que puede tornarse para algunos en lazo de tropiezo en el camino de la salvación. Al escándalo activo —escandalizar— corresponde el escándalo pasivo —escandalizarse—. El escandalizarse, el sucumbir ante el escándalo puede acaecer o porque se ha cedido al influjo de una acción culpable *(scandalum datum et acceptum),* o porque se tomó ocasión de escándalo de una acción buena, o por lo menos subjetivamente recta *(scandalum mere acceptum)* del prójimo.

1. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* IV, 2, 277.
1a Por partir aquí del uso de las lenguas modernas se tratan por separado la seducción y el escándalo.

(No estará por demás notar que en el lenguaje popular se emplea la palabra escándalo en un sentido muy diferente del que tiene en moral. Así, «armar un escándalo» puede ser una cosa muy inocente y muy diferente de «dar escándalo»; lo primero es causar alboroto, lo segundo es dar un mal ejemplo que pueda arrastrar a otro al mal obrar.)

2. *El escándalo según la Biblia*

Con la palabra «escándalo» *(skándalon)* no se limita la Sagrada Escritura —como hacen generalmente los moralistas— a designar las acciones atentatorias contra el bien espiritual del prójimo, a quien presentan culpablemente una ocasión de pecado. Para los escritores sagrados, escándalo es todo aquello que, por cualquier motivo, puede hacer caer al prójimo, aún más, es *todo lo que provoca un decidirse* al bien o al mal.

Cristo nuestro Señor es, conforme a la profecía de Simeón, *el gran escándalo:* «Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel» (Lc 2, 34). Él es el signo que provocará la contradicción, por la que se manifestarán los sentimientos de muchos (no sólo los de los buenos sino también los de los malos) (l. c.). Él es la «piedra de tropiezo, la piedra de escándalo» (Rom 9, 33; cf. Is 8, 14; 28, 16; 1 Petr 2, 6s; Mt 21, 44).

Entraba en el ser y en la misión de Cristo el ser «escándalo» para el mundo pecador, para los escribas que a sí mismos se declaraban justos y, en fin, para todo su pueblo, que había colocado sus esperanzas mesiánicas en los bienes de la tierra. Su obra y la misión del Espíritu Santo debía poner de manifiesto que el pecado del mundo no era un simple «desorden», o una sencilla «equivocación», sino una verdadera «rebelión contra Dios» (Ioh 16, 8s). Nuestro Señor procede muy a sabiendas al no evitar el escándalo (Mt 15, 12). A la sencilla observación de sus discípulos que le dicen: «¿Sabes que los fariseos al oírte se han escandalizado»?, responde: «Dejadlos; son guías ciegos» (l.c.). Los fariseos tropezaron contra Cristo porque estaban ciegos. *El fin, pues, que perseguía Cristo con su «escándalo» era abrirles los ojos, para ver si se hundían más o se convertían.*

Después de la gran promesa de la eucaristía prefirió Cristo permitir el escándalo de los apóstoles a atenuar ni siquiera una palabra. Mucho menos quiso evitarles el escándalo de su cruz. De todos modos, los preparó a él con suma paciencia y caridad. El anuncio de la pasión lo hizo relativamente tarde, aunque bastante a tiempo para que el viernes santo estuvieran en condición de no

sucumbir. Pedro, del solo anuncio de la pasión, toma ocasión para un grave escándalo, hasta querer convertirse, a su vez, en «escándalo» y en «seductor» del Señor (Mt 16, 23).

Con su doctrina, su persona y su cruz quiere Cristo ofrecer un escándalo; mas no para inducir a la caída, sino para que el enérgico reactivo de su escándalo ponga en evidencia lo que en el hombre hay de falso y de corrupto, descubriendo los pensamientos y procederes hostiles a Dios y haciendo así posible el retorno completo a Él. En esta perspectiva, las palabras de Cristo: «Dichoso el que no se escandalice en mí», puede acaso interpretarse del siguiente modo: ¡Dichoso el que se siente interiormente agitado por el saludable escándalo de mi venida, de mi doctrina y de mi pasión de manera que queden derrotados sus falsos ideales y se le abran los ojos a la acción libertadora de la verdad!

Donde más claramente ofreció Cristo el *gran escándalo de la declaración de su divinidad* fue ante el sumo sacerdote. Con tal claridad y precisión contestó a Caifás, que nada mejor podía éste haber deseado para provocar su condena. Cristo dio ese escándalo con el mayor énfasis, para quitar toda posibilidad de vacilación a quienes habían de sentenciarlo en el consejo supremo y en los demás tribunales, y en último término, para que la fe de todos los tiempos tuviese con ello un ejemplo que la vigorizara.

Tampoco los apóstoles, a ejemplo del Señor, minimizaron el *escándalo del evangelio,* y menos aún el de la cruz, ni siquiera frente a la gnosis [1b]. El punto capital de la predicación de san Pablo es inexorablemente el de la cruz de Cristo, «escándalo para los judíos, locura para los gentiles» (1 Cor 1, 17-25; 2, 2). Sabía, en efecto, que el Crucificado era, «para los llamados, poder y sabiduría de Dios». Puesto que la muerte en cruz del verdadero Hijo de Dios es el punto básico de la doctrina evangélica, tenía el apóstol que presentar el «escándalo» sin paliativos, para que el hombre tomara su decisión a toda conciencia.

Pero también san Pablo procede con suma cautela y gradualmente en cuestiones de gran importancia. Da tregua a los judíos, a los paganos y a los recién convertidos, hasta que maduren ciertas ideas. Es así como él, que ha proclamado tan alto la libertad frente a la ley del Antiguo Testamento, hace circuncidar a su discípulo Timoteo para no cerrar desde el principio toda entrada a los judíos. Y en su conducta personal se hace «judío con los judíos, gentil con

---

1b. Cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme,* París-Tournai 1958, p. 2910.

los gentiles, flaco con los flacos; se hace todo para todos, a fin de salvarlos a todos» (1 Cor 9, 20ss). A los cristianos de Roma les advierte que no han de ofrecer ocasión de escándalo a los flacos en la fe por una actitud rígida respecto de los alimentos prohibidos en el Antiguo Testamento (Rom 14 y 15). Él mismo se cuenta entre los «fuertes», entre aquellos que no tienen por impuro ningún alimento (Rom 14, 14). Pero lo decisivo no ha de ser este conocimiento de los fuertes, sino la amable atención al bien y salvación del débil, del prójimo. Nadie ha de complacerse a sí mismo; todos hemos de *parar mientes en las flaquezas de los débiles* (Rom 15, 1). Hay que estar dispuesto a abstenerse de un manjar prohibido por la caduca ley ritual, antes que dar a un hermano ocasión de pecar. «Mirad sobre todo que no pongáis tropiezos o escándalo al hermano» (Rom 14, 13).

Igualmente advierte el apóstol a los corintios que el saber que sus dioses son falsos no es razón para darse a tales prácticas que perturben las conciencias poco avisadas y provoquen caídas. Es cierto que no hay tales dioses y que de por sí se podrían comer las carnes a ellos ofrecidas, dando gracias al verdadero Dios. Pero todas estas consideraciones pasan a segundo plano ante la capital importancia que reviste esta otra, a saber: que, con mi proceder, no debo, sin necesidad, dar al prójimo ocasión de pecado. Aquí queda magníficamente retratada el alma del apóstol: «Si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás, por no escandalizar a mi hermano» (1 Cor 8, 13).

> Por consiguiente, el cristiano ha de estar dispuesto a renunciar a muchos actos libres, acaso buenos en sí mismos, cuando entiende que han de ser ocasión de ruina espiritual para el prójimo. En verdad, no hay acción realmente buena si no se tiene en cuenta el efecto que ha de producir sobre el prójimo. «Nadie busque su provecho, sino el de los otros» (1 Cor 10, 24).

El mismo san Pablo, en el incidente de Antioquía con san Pedro, propugnó una actitud uniforme respecto de la ley ritual, para que se mostrase claramente que ésta ya no era obligatoria, aunque por ello se escandalizasen gravemente los judaizantes (Gal 2, 11ss). San Pedro, queriendo evitar el escándalo de los judeocristianos —y sólo por eso, no por respeto humano, ni mucho menos por error teórico, y por una falsa apreciación del efecto que había de

producir su conducta —, se abstenía de comer con los cristianos venidos del paganismo. Los judaizantes querían erigir este ejemplo del jefe de los apóstoles en principio inquebrantable. Con él se ponía en peligro la pureza del Evangelio y se provocaba una gravísima crisis para la misión entre los paganos. Por eso san Pablo tuvo que exigir a san Pedro que se resolviera a dar el escándalo a los judeocristianos, quebrantando la ley mosaica, ya fenecida, a fin de preservar, tanto a ellos como a los venidos de la gentilidad, de un escándalo mucho más grave y peligroso, el de flaquear en los artículos esenciales del Evangelio[2].

3. *Disposiciones interiores del escandaloso* *Diversas maneras de escandalizar*

El pecado de escándalo procede fundamentalmente de la poca importancia dada a la salvación del prójimo.

El escandaloso de la peor especie no para mientes en el desastroso efecto que sus acciones causan respecto de la salvación del prójimo, precisamente por ausencia de la caridad sobrenatural. Este caso es totalmente distinto del que escandaliza inocentemente; porque puede suceder que, a pesar de profesarse un verdadero amor al prójimo, no advierta uno el verdadero efecto de la propia conducta sobre éste, o no le atribuya la importancia que tiene. En este caso no hay pecado de escándalo; en el primero, por el contrario, cada acto escandaloso reviste la misma culpabilidad y malicia que la disposición de que procede. De ordinario, no estará el hombre tan embebido en sí mismo que no advierta si su proceder es o no perjudicial para el bien espiritual del prójimo. Y si, a pesar de todo, escandaliza, es por egoísmo, por no poner límites a su libertad de acción, o porque busca su comodidad a expensas ajenas.

El efecto probable que tendrán las acciones sobre el alma del prójimo es uno de los principales elementos de la situación moral. Muchas pueden ser las razones por las que una acción cualquiera influya perjudicial, o por lo menos peligrosamente, sobre el prójimo: o porque la acción posea perversidad intrínseca, o porque sea tomada en mala parte, o por debilidad, o incluso malos sentimientos del prójimo. En general se trata de causas más o menos relacionadas entre sí.

2. Cf. H. M. Féret, *Pierre et Paul à Antiochie et à Jerusalem. Le conflit des deux apôtres,* París 1954, y ST II-II, q. 43 a. 6 ad 2.

a) El escándalo del mal ejemplo

El escándalo más común y peligroso es el que se da con las malas acciones, con *el mal ejemplo.* Éste encierra un poder especial de seducción, cuando procede de una persona amada o investida de autoridad. Cuando el mal ejemplo se multiplica y se hace habitual en un sector humano, constituye una vigorosa potencia de corrupción moral. Aun los que simplemente contemporizan con él, contribuyen a aumentar su eficacia y son, en cierto modo, causantes del escándalo. El escándalo es tanto más grave y pecaminoso cuanto mayor es el influjo que por su posición social ejerce quien lo da. El escándalo sólo se da cuando se comete la *acción pecaminosa;* aunque es cierto que los pecados puramente internos obran contra el prójimo, porque significan una disminución de caridad para con él y predisponen a cometer la acción escandalosa.

En confesión sólo hay que acusarse expresamente del escándalo del mal ejemplo, cuando éste poseía una especial peligrosidad; pues el peligro general queda ya implícito en la confesión del pecado.

Una moral puramente legalista, por ocuparse del escándalo claramente perceptible, del mal ejemplo, podría pasar por alto el escándalo no menos peligroso que ofrece el cristiano, y toda comunidad cristiana al «colocar la luz bajo el celemín» y al falsificar el testimonio en pro del evangelio con una medianía satisfecha de sí misma. Los fieles que quieren escudriñar su conciencia a la luz del evangelio se examinan, y no como de cosa de poca importancia, acerca de ciertas formas de escándalo que, por una parte padecen, y por otra dan a los demás y que podríamos concretar así: el marcado minimismo legalista, aun respecto del mayor de los mandamientos: el del amor a Dios y al prójimo; la sustitución de las límpidas formas del evangelio por las formas amaneradas de piedad, por la literatura devocional, por los «objetos de piedad», por las imágenes, el apetito de revelaciones privadas, el uso de sacramentales desprovisto de espíritu religioso, la prelación dada a lo exterior, el gran escándalo de una liturgia formalista que no está al alcance del pueblo, el aburguesamiento de la piedad y de la vida, los recelos y críticas incesantes contra todo intento de revitalizar la pastoral, el egoísmo de muchas almas «piadosas» en el trabajo de su salvación, pues no piensan sino en su alma y en su cielo, y nada en el reino y reinado de Dios. Y es precisamente nuestra pasmosa buena fe ante semejante manera de escandalizar la que no pocas veces apaga el entusiasmo de la fe en tantos convertidos, y la que, por último, causa en tantos incrédulos y herejes la buena fe en su desprecio por la Iglesia y en su lucha contra ella[2a]. Este escándalo dado «de buena fe» tiene muchas veces un influjo peor que el escándalo por debilidad.

2a. Cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 19-21.

Pío XII señaló con claridad esta clase de escándalo: «El peor obstáculo a nuestros esfuerzos no es acaso la oposición declarada de los enemigos de Dios y de las almas inmortales, sino la indolencia, la apatía, el descuido y el irónico complejo de superioridad de aquellos hombres que se tienen a sí mismos por correctos cristianos y por católicos convencidos y practicantes. Es parte muy importante de nuestra misión abrirles los ojos y hacerles caer en la cuenta de la gravedad del mal y de su propia responsabilidad» [3]. Hay que tener la decisión de mirar de frente este escándalo inmenso y lleno de peligro, pero también hay que tener en cuenta lo siguiente: no hemos de expresarnos nunca acerca de la Iglesia de la misma manera que lo hacen quienes, estando fuera de ella, la acusan, como si nosotros nada tuviéramos que ver con ese escándalo. Éste sería el mayor escándalo, el de los fariseos. Cierto que ni Dios, ni la Iglesia necesitan las mentiras de una falsa apologética; pero la verdad absoluta debe principiar por nosotros. Por último, si acusamos las formas latentes del escándalo, no hemos de cerrar los ojos ante la santidad oculta o visible que hay en la Iglesia. Así, por ejemplo, no hemos de negar que el alejamiento de la Iglesia por parte de grandes masas obreras tuvo también su causa en el escándalo de una liturgia y pastoral aburguesadas y sin vida que poco tenían en cuenta a los hombres; no podemos excusarnos a nosotros mismos ni a todos los trabajadores distanciados de la Iglesia; con todo, nunca faltaron en la Iglesia apóstoles sociales, ni legítimos esfuerzos para acomodar la liturgia a la condición obrera, ni ejemplos de piedad varonil. No hemos quedado abandonados, sin remedio y sin recurso, a los escándalos dados o recibidos. La Iglesia, por medio de sus exhortaciones, de su enseñanza y de sus santos, nos muestra el camino por el que podemos evitar eficazmente el escándalo [4].

b) El escándalo de los «débiles» *(scandalum pusillorum)*

Hay circunstancias en que puede darse escándalo grave aun por acciones que, consideradas en sí, independientemente de su eventual efecto sobre el prójimo, son buenas, o por lo menos indiferentes. Hay ocasiones, efectivamente, en que dichas acciones *revisten un aspecto malo* que puede descarriar una *conciencia débil,* o dar pie a una persona débil para entregarse a idénticos

3. Pío XII, discurso del 29-9-1948 a los participantes en el Congreso internacional de Asociaciones de protección a la joven.

4. El mismo BERNANOS que, respecto de los miembros de la Iglesia dominados por el fariseísmo, escribe: «Vosotros habéis sido para mi infancia y mi juventud un escándalo insufrible, al que sólo pude resistir empeñándome por comprenderos», añade: «Empero, tal escándalo debe existir. Para nuestro criterio, Cristo quiso despojarse a sí mismo. Vosotros sois todavía una especie de signo sacramental respecto del gran sacramento del permanente anonadamiento divino» (H. URS VON BALTHASAR, *Le chrétien Bernanos,* París 1956, con la cita de Bernanos, «Lettre aux Anglais», p. 152). También E. MOUNIER, quien tan alto ha protestado contra un cristianismo estático e insípido, y que clama por el verdadero escándalo saludable de una vida cristiana colmada, anota con Kierkegaard: «Los campeones de la fe no dan al hombre de nuestro siglo el escándalo de lo extraordinario, sino el de una existencia vaga y aburguesada. Y es como si el fondo de nuestro corazón debiera soportar la prueba de formas de tan modesta apariencia» *(L'affrontement chrétien,* París 1945-1948, p. 38).

procederes, que en sí no serán malos, pero para ella serán por lo menos peligrosos. Dos causas obran en el que así se escandaliza, ambas ajenas al actuante: la *debilidad y fragilidad* moral del prójimo —por eso se llama *scandalum pusillorum*— y su incapacidad para *discernir el deber en su situación.* La culpabilidad del que provoca el escándalo proviene del poco cuidado y circunspección con los débiles. De éstos habla san Pablo en 1 Cor 8s y Rom 14s.

Hay obligación seria de prestar atención a la debilidad del prójimo cuando ello redunda en provecho espiritual suyo y es cosa factible. Pero por esta consideración no hay que proceder de manera que a la larga le sea más perjudicial aún (cf. Gal 2). *Las consideraciones para con los débiles no han de ser tales que paralicen la actividad en pro del reino de Dios o disminuyan la alegría en su servicio.* Tampoco suele haber obligación de perjudicarse a sí mismo por temor a la debilidad ajena, cuando no es seguro que el prójimo vaya a escandalizarse seriamente por nuestra manera de proceder.

Peca de simplista la opinión que afirma que es suficiente para obrar ante los débiles el *explicarles claramente* las razones que se tienen para ello, atribuyendo luego el escándalo a su propia malicia; ése no sería más que un escándalo farisaico, al que no debe prestarse atención. No es tan sencilla la solución de san Pablo. Tal opinión desconoce los límites psicológicos en la visibilidad de los valores insuficientes; atribuye, además, demasiado valor a las palabras exteriores frente a la fuerza de la situación y sobre todo frente a los prejuicios personales o sociales. Lo que sí se puede afirmar es que, *cuando hay motivos poderosos para obrar,* aun con escándalo de los débiles, es preciso procurar instruirlos mejor.

A la luz de estos principios se han de solucionar los siguientes problemas y casos particulares. Tienen éstos la ventaja de ilustrar los principios generales. No se trata, empero, de fórmulas prefabricadas aplicables indistintamente a todos los casos —y esto es preciso notarlo expresamente [5]. Cada situación exige un dictamen especial de la conciencia para el que se ha de tener presente el espíritu evangélico y la realidad concreta.

No es lícito sin graves razones exigir a alguien una cosa que de suyo pudiera hacerse sin pecado, pero que, considerada su debilidad moral o su conciencia errónea, no es probable que pudiera cumplirla sin ofender a Dios. Así, ordinariamente no se puede pedir un juramento de quien se teme que ha de cometer perjurio. Tampoco se pueden pedir los sacramentos sin motivo a un sacerdote que, según todas las probabilidades, no los puede administrar sin cometer un pecado.

Hay diferencia esencial entre dar ocasión de pecar a una persona que está ya en pecado mortal y darla a quien conserva aún la vida de la gracia, aunque sea débil en la virtud.

Tampoco es lo mismo causar positivamente un escándalo y *permitir* que se cometa un pecado que podría impedirse con sólo alejar la oportunidad u ocasión que uno no ha provocado. Se puede permitir el pecado del prójimo

5. Cf. «Casuística», tomo I, p. 350ss.

cuando es difícil alejar la ocasión, o cuando se tiene esperanza de que dejándolo caer en una falta se le puede librar del estado de pecado. Así los padres pueden dejar el dinero en una caja sin cerradura, para sorprender al hijo que ya ha robado otras veces o que se sospecha que lo ha hecho, *con el fin de conseguir la enmienda total.* Igual cosa puede hacerse con otro ladrón cualquiera, aun con la finalidad principal de librarse definitivamente de sus fechorías. Lo que no es lícito es ponerlo en ocasiones y coyunturas que equivalgan a una directa seducción; porque de este modo se podría precipitar en el pecado a quien hasta entonces podía ser inocente.

Nunca es lícito inducir positivamente a alguien a cometer un pecado leve para hacerlo desistir o apartarlo de otro más grave. Pero no hay pecado de escándalo en dejar cometer un pecado menor o aun en dar a entender claramente que uno está dispuesto a permitir su comisión, pero solamente para estorbar otro mayor, suponiendo, claro está, que esto es lo único que se persigue y que no hay otro medio para estorbarlo. Éste y no otro es el sentido que se ha de dar a los autores que afirman *ser lícito aconsejar un pecado menor.* En tal caso, el verdadero objeto del consejo no es el pecado menor; lo que se hace no es sino amonestarlo del mejor modo posible a que se abstenga por lo menos del pecado mayor.

Es a veces lícito y aun necesario pasar por encima de ciertas *leyes exclusivamente positivas,* por respeto al estado moral y a la sensibilidad religiosa del prójimo; pero no se puede ir tan lejos que parezca que se pone en tela de juicio la autoridad de la Iglesia, o la obligación de confesar claramente la fe, lo que sería un escándalo de los más graves.

De vez en cuando es preciso omitir las *obras de mero consejo,* cuando hay esperanza de poder practicarlas más tarde sin escándalo del prójimo. Aun habría que diferir la entrada en el estado religioso o sacerdotal para evitar algún escándalo grave de los débiles. Pero como será muy raro el caso de que sólo renunciando al estado sacerdotal se pueda evitar un escándalo grave y al mismo tiempo ganar a alguien para el cielo, será también contado el caso de que alguien pueda o aun deba renunciar definitivamente a una vocación tan trascendental para el servicio de Dios. Los sacerdotes tendrán muchas veces que renunciar a algún emolumento temporal, para no poner a los fieles en peligro de adoptar una actitud hostil contra la Iglesia o la fe. Porque han de tener presente que la sola apariencia de avaricia escandaliza a los débiles y pone en peligro de ineficacia todo el sagrado ministerio. La Iglesia «renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio» [5a].

Una joven o una mujer casada deberá abstenerse de diversiones, bailes y adornos innecesarios, y aun de ir a la iglesia, cuando se juzga útil o necesario para evitarle a otra persona graves tentaciones, o librarle de ellas.

Cuando una joven busca, sin motivo razonable e intencionalmente, el encuentro con un joven al que sabe que su vista causa graves tentaciones, comete pecado grave de escándalo, aunque ella pudiera excusarse diciendo que se viste y presenta decentemente y no se permite ninguna acción pecaminosa. No hay que olvidar que los meros pecados internos conducen las almas a la ruina.

5a. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 76.

Los ejemplos que vienen a continuación darán a comprender claramente cuán imposible es establecer una regla que señale lo que causa escándalo o no, y que valga para todos los casos.

Un pastor de almas de una parroquia cercana a una populosa ciudad, al celebrar el matrimonio de dos hermanas en 1961, exige que la una, que se presenta al matrimonio teniendo ya un hijo, vaya vestida de negro, mientras que la otra, que no tiene hijo, se atavíe con el blanco traje de novia. Pues bien, semejante proceder «pastoral», en las circunstancias sociales y psicológicas dadas, constituye, objetivamente hablando, un escándalo gravemente pecaminoso. Esto sin contar que no sólo la madre soltera, sino también muchas otras personas saben que si la novia de blancas vestiduras no es madre, es porque se ha practicado por lo menos dos abortos. Si una madre soltera tiene que aguantar, por una parte, la burla de la gente superficial «por haber caído tan tontamente» y por no haber sabido después «zafarse», y, por otra, el párroco y la gente «piadosa» la ponen en entredicho, podemos presumir que, muy verosímilmente, esa conducta del sacerdote, con la que se pone de acuerdo la de la gente piadosa poco instruida, provocará la caída fatal en el momento de la tentación. Así el aumento de abortos habrá que atribuirlo también al escándalo dado por esa manera de obrar del párroco.

Ese mismo proceder hace cien años, en ese mismo lugar, pudo tener los mejores resultados. Entonces no se pensaba en abortos. La sanción que recaía sobre una madre soltera era recibida con espíritu de fe y podía ser motivo suficientemente decisivo para que muchas muchachas resistieran a la tentación de las relaciones sexuales prematrimoniales.

En una diócesis de un país en donde no existe reglamentación legal de la «simple cesación de la comunidad conyugal», todos los separados, sin distinguir entre separados con culpa o sin ella, son excluidos de los sacramentos hasta no recibir expresa licencia del obispado. La consecuencia es que la opinión pública deduce de allí —injustificadamente— que, ante la Iglesia, los divorciados civilmente que no se vuelven a casar porque admiten la indisolubilidad del matrimonio, no merecen un trato esencialmente diferente del de aquellos que se vuelven a casar viviendo aún su legítimo consorte. La involuntaria consecuencia es que ese proceder eclesiástico favorece el matrimonio de los divorciados legalmente, y además irrita a muchos contra la Iglesia. Se podría argüir que los separados deben someterse humildemente a la disposición del ordinario y solicitar confiadamente la autorización para recibir los sacramentos. Pero precisamente esta manera de argumentar no tiene suficientemente en cuenta la esencia del escándalo activo; ante la manera real como reacciona una buena parte de los fieles y ante la deficiente discriminación, muchos se escandalizan peligrosamente y caen. El pecado de escándalo se da aquí por causa de las circunstancias existentes, al no buscar con caridad y diligencia aquellos medios pastorales que impidan de la manera más eficaz el auténtico divorcio de los matrimonios válidos y el nuevo matrimonio de los divorciados.

Por el contrario, en una diócesis de otro país existe una práctica que ha dado felices resultados: El católico que cree tener algún motivo plausible para entablar proceso de divorcio o para proseguir el que su consorte le entabló, debe solicitar consejo e instrucciones a la autoridad eclesiástica. Los fieles quedan agradecidos por la rapidez de la información. En las cir-

cunstancias dadas comprenden perfectamente que quienes descuiden dirigirse a la autoridad eclesiástica antes de entablar divorcio tengan que presentarse más tarde por lo menos para suplicar los admitan a los sacramentos. Esta manera de proceder de la diócesis, *hic et nunc,* levanta una barrera contra los divorcios precipitados y contra los matrimonios de los divorciados. Esto no obstante, un obispo de otra diócesis no debe aplicar sin discernimiento este procedimiento en la suya.

Hay una manera de proceder en la confesión que puede rozar con el escándalo pastoral; y es que a los casados que ordinariamente respetan los principios de la paternidad, pero que ocasionalmente y por debilidad no llegan al ideal de la castidad conyugal, se los trata de la misma manera que a aquellos que, por principio, abusan del matrimonio. El resultado es que muchos se alejan de los sacramentos, debilitándose su voluntad ante sus responsabilidades y descuidando la lucha para dominarse. Es cierto que en regiones en que el abuso del matrimonio fuera raro, ese proceder indiscriminado pudiera no producir escándalo. Evidentemente, no se puede emitir un juicio sobre la culpabilidad *subjetiva.*

c) El escándalo de los malintencionados

Quien trabaja por la gloria de Dios y la salvación de las almas evitará en lo posible que sus acciones buenas, pero no obligatorias, den ocasión a los malos para cometer nuevos pecados. Esto ha de tenerse particularmente en cuenta cuando se puede sospechar que *con la maldad se mezcla la debilidad,* lo que sucede hoy día con harta frecuencia.

Pero *el cristiano debe saber, que, por el mero hecho de llevar una vida auténticamente cristiana, será necesariamente la «piedra de escándalo» para el mundo enemigo de Dios.* Esto es precisamente lo que hizo Cristo, el santo de los santos; fue precisamente su santidad la que desenmascaró la maldad y desencadenó su furia. Al dar ocasión a que el mundo se pronunciara contra Él, revelóse un abismo de maldad que no hubiera sido concebible sin su venida. «Si yo no hubiera venido no tendrían ningún pecado» (Ioh 15, 22ss). Así también las buenas y santas obras de los discípulos de Cristo serán el blanco a que apuntarán los dardos encendidos del mundo, secuaz de Satanás. *Ante esta especie de escándalo no hay por qué retroceder; por el contrario, hay que desafiarlo resueltamente* (cf. Sap 2, 10-20).

El pregón poderoso del mensaje de salvación y de la ley de la caridad en él encerrada, causa una caída más profunda en quienes se cierran a la luz. Pero es un gran beneficio para todos los indecisos, cuya existencia superficial sacude: es, pues, para ellos un escándalo provechoso. Siendo la buena nueva, los atrae, los coloca ante su inapelable tribunal y los obliga a tomar la buena decisión. Como lo demuestran las enseñanzas de la Biblia acerca del escándalo, éste desempeña un papel extraordinariamente importante en el plan de la redención. En este aspecto es Cristo mismo «el gran escándalo», y junto con él la vida de sus discípulos y la predicación de los apóstoles. Es necesario provocar la curación de los enfermos mediante una crisis indispensable. De aquí resulta una ley fundamental para la predicación y para toda la pastoral: el pastor de almas y el apóstol seglar, aunque deba preocuparse por una auténtica adaptación a la manera de pensar y a las disposiciones de aquellos a quienes quiere ganar para el evangelio, ha de cuidar, con todo, no suprimir la viva oposición que media entre la «sabiduría de Dios» — testigo inigualable: la muerte en cruz de su amadísimo Hijo — y la «sabiduría de este mundo». La predicación como todo apostolado, debe, en fin, colocar al hombre ante una decisión y obligarlo a dar claramente el «sí» o el «no». El querer a todo trance «acomodar» el evangelio y hacerlo «inofensivo» no haría sino quitarle su fuerza.

Pero es igualmente necesario que nuestra predicación y todo nuestro esfuerzo por la salvación de las almas vaya acompañado del cuidado por no levantar inútiles dificultades, y por no colocar al prójimo, a destiempo o con relación a cosas indiferentes, ante una decisión definitiva. De lo contrario seremos responsables de su caída. El saludable escándalo del evangelio se convertiría por culpa nuestra en escándalo pernicioso. Sobre todo ha de evitarse el proclamar las exigencias particulares antes que la buena nueva. Respecto de no pocas exigencias que los débiles, pero bien dispuestos por otra parte, no pueden aún soportar (cf. Ioh 16, 12), es preciso esperar hasta que madure el conocimiento. Aunque no se ha de prescindir ni de una jota, la decisión ha de caer, sin embargo, sobre las verdades centrales e imprescindibles del evangelio, sobre la ley de la gracia.

El escándalo mayor y más peligroso para el mundo consiste, acaso, en que los cristianos no demos con suficiente claridad y decisión el benéfico escándalo de la santidad y del «sí» pleno a toda la ley de la gracia. Cual pueblo santo de Dios debíamos con nuestra vida dar el testimonio del amor a Dios y pronunciar la sentencia contra el mundo, enemigo suyo

4. *El escándalo pasivo*

a) Escándalo pasivo pecaminoso

Por tal entienden los moralistas en sentido estricto el tomar voluntariamente ocasión para pecar de la conducta buena o mala del prójimo. Se entiende que la acción de éste, aunque pecaminosa, no ofrece más que una *ocasión* o un *incentivo*. La causa eficaz del escándalo pasivo pecaminoso y culpable es siempre el *propio albedrío*. No tiene, pues, excusa el escandalizado, aunque pretenda justificarse alegando la manera de obrar del prójimo, o diciendo que «así hacen todos».

Como ejemplo típico de esta suerte de escándalos tenemos hoy el «miedo al niño» y el abuso del matrimonio, a pesar de las claras advertencias de la Iglesia. Es cierto que la fuerza de la opinión pública (que se esparce en la fábrica, en el café, en la fonda, por el cine y la prensa) puede oscurecer tanto el conocimiento moral, que no podríamos decir sin más que cometa pecado subjetivamente grave el que, conociendo la doctrina de la Iglesia en este particular, no resiste a este escándalo [6].

La forma más culpable de escándalo pasivo es la del mundo, enemigo de Dios, que desencadena su odio contra los buenos, precisamente por serlo.

b) Escándalo pasivo peligroso, pero inculpable

A veces, sobre todo entre los niños, se juzga buena la torcida conducta de otras personas, cuyos ejemplos se imitan. No peca el que así procede, desorientado por esa conducta escandalosa; pero su formación religiosa y moral encontrará sin duda en esa peligrosa condición un estorbo gravísimo, cuya culpabilidad hay que achacar evidentemente al escandaloso.

Otras veces se entrelazan en una trama insoluble el escándalo pasivo no culpable y el propiamente culpable. En tales casos, sólo Dios puede juzgar en definitiva la verdadera culpabilidad. Lo cierto es que el Juez supremo ha pronunciado esta terrible palabra: «¡Ay de aquel por quien viniere el escándalo!» (Mt 18, 7).

6. Cf. B. HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona [3]1968, p. 368-426.

c) Escándalo pasivo saludable

El sano dolor, llevado hasta una ardiente indignación, es la más adecuada respuesta a los pecados y a la malicia del prójimo. Cuando este disgusto moral es moralmente recto, provoca la aversión, no a la persona del culpable sino a su falta, y determina una enérgica lucha contra el mal precisamente en la vida propia.

Así, no sólo el escándalo saludable, sino aun el pecaminoso propiamente dicho, puede provocar un «escandalizarse» provechoso y fructífero. Ya se entiende que se trata aquí de dos maneras de escandalizarse. Dios permite el escándalo: «*preciso es que vengan escándalos*» (Mt 18, 7): al hacerlo persigue la prueba y el afianzamiento de los buenos, su enérgica oposición al mal, la decisión de los tibios, aunque también el desenmascaramiento de los malos y corrompidos.

O. SCHMITZ, *Vom Wesen des Ärgernisses*, Berlín 1925.
N. JUNG, *Scandale*, en *Dict. Théol. Catholique* 14, 1246-1254.
A. HUMBERT, *Essai d'une théologie du scandale dans les synoptiques*, «Biblia», 35 (1954) 1-28.
W. SCHÖLLGEN, *Soziologie und Ethik des Ärgernisses*, Dusseldorf 1931.
—, *La doctrina de la epiqueya y el mal menor, sobre el fondo de la prudencia como virtud moral*, en *Ética concreta*, Herder, Barcelona 1964, 67-76.
R. BRUCH, *Die Bevorzugung des kleineren Übels in moraltheologischer Beurteilung*, «Theologie und Glaube», 1958 241-257.

5. *Escándalos más comunes*

Al añadir aquí a los ejemplos que ya hemos propuesto algunos puntos particulares, lo hacemos para conformarnos a la práctica tradicional de los manuales de teología moral, práctica que tiene buenas razones de ser. Pero sería funesto imaginarse que, por ejemplo en el terreno de la economía o de las relaciones sociales, no cupieran escándalos igualmente graves e igualmente peligrosos. Lo característico de los escándalos que aquí señalamos estriba en que se busca intencionadamente influir sobre los demás, aunque no necesariamente en forma de seducción.

a) La moda

1) *¡La moda, dentro de sus justos límites!* El vestido del hombre, y sobre todo el de la mujer, no tiene tan sólo la función del adorno externo, sino que constituye una de las formas de expresión de su forma de ser. La gran importancia y dignidad que la Iglesia confiere a los ornamentos litúrgicos (véanse, por ejemplo, las bendi-

ciones de las vestiduras sagradas en el Ritual y el Pontifical romano) abarca, hasta cierto grado, incluso a las vestiduras solemnes profanas (el vestido hermoso es símbolo de la gracia).

El instinto innato de la mujer de arreglarse, adornarse y agradar ha de valorarse positivamente, pudiendo incluso tener gran importancia en el matrimonio. Una mujer descuidada y desaseada puede ser para el marido motivo de escándalo y ocasión de pecado.

Los cosméticos (maquillaje, etc.) también pueden estar al servicio del cultivo de la belleza.

La determinación de la medida justa no deja de contar al juzgar el gasto (de tiempo y de dinero) para vestidos de moda y cuidados de la belleza; también en este punto se puede pecar por exceso o por defecto. *Lo que más importa es el motivo por el que la mujer se adorna.* Porque una mujer puede engalanarse para agradar a su esposo o a otra persona; por pura vanidad y despreocupado deseo de agradar o para encontrar un buen partido o por livianos galanteos.

Todo cuanto es *exagerado, ostentativo, extravagante,* fácilmente puede escandalizar y dar ocasión a la tentación propia y ajena. En ello habrá pecado grave o leve, conforme a la intención y al escándalo que puede temerse. Es sobre todo lo desacostumbrado y nuevo lo que más excita. En caso de duda y si no se trata de algo indecente, sino sólo ostentoso y exagerado, ha de tenerse por falta leve.

2) La *indecencia en los vestidos* es, de suyo, *pecado grave,* a causa del escándalo que es de temer. También ha de tenerse en cuenta que con la indecencia en los vestidos la mujer pierde el pudor y el respeto a la propia persona, a medida que va creciendo su debilidad para resistir a las tentaciones.

Es imposible, por otra parte, determinar en centímetros lo que haya de considerarse como leve o gravemente indecente; en este punto no puede fijarse tampoco una norma universal, valedera para todos los tiempos y lugares.

Ya dijimos que lo reciente y desacostumbrado puede más fácilmente tenerse por indecente y provocador; lo usual, por el contrario, aunque no sea siempre del todo conforme con un delicado sentimiento de pudor, parece menos peligroso. Mientras el escándalo no sea público, hay que ser cautos al hablar de pecado grave en un caso dado. Ciertas aberraciones de la moda hay que considerarlas más bien como falta de gusto que como pecado.

Otra particularidad conviene poner de relieve, y es que hay modas más o menos indiferentes o sólo levemente pecaminosas, que por su intención constituyen grave peligro para quienes las siguen.

No se ha de rehusar sin más la absolución únicamente por haber seguido una moda; pero cuando va acompañada de actos pecaminosos, habrá que sentenciar la moda con mayor severidad, en cuanto es causa de pecado. Pero, aun en tales casos, el mal se ha de remediar partiendo del sentimiento.

Ha de procurarse sobre todo que las mujeres concurran ejemplarmente vestidas a la santa misa, a la recepción de los santos sacramentos y demás reuniones católicas. Pero si el escándalo no es evidente, incluso en la recepción de los sacramentos no será del caso formular críticas, ni mucho menos negárselos. El predicador no puede menos de hablar en contra de las modas indecentes, pero ha de ser prudente al señalar dónde está la indecencia.

Asimismo, los vestidos de los niños no deben fomentar solamente la salud, sino también el respeto por la dignidad del cuerpo y no la vanidad.

E. VON RÖTHELI, *Korperkultur und Seelsorge. Eine Aussprache um Mode, Strandbad und Sauna,* en «Anima» 2 (1947) 14-24.
H. BECK, *Schonheit und Mode,* Stuttgart 1956.

b) El arte degenerado

El arte puede corromperse al presentar el pecado bajo los esplendores de la hermosura, haciéndolo doblemente seductor. El arte auténtico puede ofrecer la visión desnuda de un cuerpo hermoso, de tal manera que no suscite tentaciones a una persona normal. La manera de representar el cuerpo, ya vestido, ya desnudo, determina el que haya o no escándalo. El representar escenas amorosas íntimas denota, por lo común, una falta de respeto; y es difícil que un verdadero artista las presente sin ofrecer ocasión de escándalo a muchos espectadores.

Fabricar, exponer y vender cuadros indecentes puede ser pecado leve o grave, según las circunstancias.

Visitar exposiciones donde se ofrecen a la contemplación no sólo cuadros decentes sino también peligrosas desnudeces u obras francamente indecentes, constituye generalmente ocasión próxima de pecado y ofrece muchas veces escándalo a los demás. Quien tenga un motivo serio para tales visitas (como los artistas y los estudiosos de arte), han de emplear los medios a propósito para que la ocasión de pecado, de próxima, se convierta en remota; esos medios son: la oración, la rectitud de intención y la circunspección en las miradas.

El *cine* es, hoy por hoy, el medio de que más echa mano el arte degenerado para escandalizar al mundo. El escándalo es público; por lo mismo es preciso unirse para combatirlo, sobre todo presentando un cine moral. Y cuando se prevé la apertura de un salón de

cine, hay que hacer cuanto sea posible para que sus dueños y directores sean personas de responsabilidad moral [6a].

c) Literatura pornográfica

Un verdadero diluvio de libros, periódicos y revistas ilustradas y tiendas inmorales asedia hoy no sólo a los hombres maduros, sino también a los adolescentes. Esta literatura no es simplemente escandalosa para los débiles; aquí se trata de una obra calculada para corromper, en la que se juega a sangre fría con la propensión humana para todo lo indecente y provocador. La literatura pornográfica realiza pingües ganancias, pero la ruina espiritual, sobre todo entre la juventud, es incalculable. Todos debemos luchar contra esta peste del mejor modo que nos sea posible. Al Estado corresponde defender la juventud: por eso debe intervenir con una legislación eficaz, que consulte al mismo tiempo sus propios intereses. Es cierto que el problema es difícil, porque, por una parte, es necesario amordazar la mala prensa, y por otra, dejarle a la buena la necesaria libertad; además, son muchos los oscuros y subterráneos caminos por donde aquélla trafica.

Para salir victoriosos en esta lucha es preciso que los particulares, uniéndose a la jerarquía eclesiástica, formen *un frente único de defensa, bien organizado.* Éste es precisamente uno de los campos en que debe trabajar especialmente la Acción católica, a quien corresponde la lucha metódica contra la mala prensa, la educación del pueblo para esta misma campaña (por ejemplo, indicándole la manera de protestar ante redactores y editoriales), la presentación de proyectos de leyes y, sobre todo, el fomento de una prensa auténticamente buena, que no se limite a producir libros religiosos, sino que se imponga también a los espíritus indiferentes en materias de religión la producción y difusión de revistas decorosas, la creación de buenas bibliotecas populares y, en fin, la utilización de los medios modernos para la propagación del buen libro.

A los libreros no les está permitido poner públicamente a la venta los libros malos —la misma ley debería prohibirlo—; además, sólo pueden venderlos a quienes saben que los solicitan legítimamente.

6a. Sobre los problemas morales relacionados con el cine y la televisión, cf. páginas 620-667 del tomo III.

Los libros, periódicos o revistas malos que se han recibido prestados no hay que devolverlos a su dueño, si es mal intencionado, siempre que de ello no haya de seguirse perjuicio grave. Aquí no hay derechos de propiedad que hacer valer, porque, ante Dios, el otro no tiene derecho a poseerlos.

6. *Reparación del escándalo*

Primer principio: El que se ha hecho culpable de escándalo debe esforzarse por impedir sus efectos y por reparar el daño espiritual que ha causado.

Segundo principio: Quien, con el escándalo, ha pecado no sólo contra la caridad sino también contra alguno de sus deberes de estado o contra la justicia, está obligado a reparar también estos perjuicios.

El deber de estado obliga especialmente a los padres de familia, a los educadores y a los pastores de almas a hacer cuanto esté a su alcance para anular el escándalo que hayan dado. Quien ha inducido a pecar a otro con astucia, engaño, temor o violencia, esta obligado en razón de sus deberes oficiales a reparar el daño.

Tercer principio: Quien ha escandalizado públicamente, ha de esforzarse por reparar también públicamente.

Cuarto principio: Cuando no es posible ofrecer una reparación completa, queda mayor obligación de dar buen ejemplo, de orar y de reparar por los pecados de los que fueron seducidos o escandalizados.

El seductor está de suyo obligado a hacer cuanto pueda por volver al buen camino a quienes sedujo. Pero sucederá con frecuencia que no sea prudente una intervención directa con ellos, por el próximo peligro que puede encontrar de volver a sus antiguos pecados y de hundir más todavía al prójimo. Lo que no puede omitirse en modo alguno, es la oración fervorosa y sobre todo la reparación. Casos habrá también en que pueda el escandaloso servirse de una tercera persona para reparar el mal.

Los escritores, políticos, artistas, actores, dueños de teatros y demás personas que ejercen parecida profesión y que en ella han dado escándalo, encuentran en la misma un terreno propicio para hacer el bien y así reparar auténticamente su conducta anterior. Pero es claro que para conseguirlo tienen que *obrar primero la propia conversión,* a la que deben llegar precisamente por razón de la obligación de reparar.

III. COOPERACIÓN EN LOS PECADOS AJENOS

Nos constituyó Dios intrumentos y colaboradores suyos en el establecimiento de su reino de amor. Hemos de ser testigos de su caridad en la comunidad fraterna. ¿Cómo es posible entonces que permitamos que se sirvan de nosotros como de instrumentos del mal, como «cómplices» del príncipe de las tinieblas? (Eph 6, 12). Y sin embargo, ¿quién es el que no ha comprobado a veces tristemente que lo que hace con la mejor intención otros lo enderezan a la realización de sus torcidos planes? ¿Qué conclusiones saca, pues, la teología moral de la honrosa vocación del cristiano y del encadenamiento ocasional y trágico de sus buenas acciones con las maquinaciones del «espíritu maligno»? ¿Deberán los cristianos mantenerse alejados del mundo, del campo económico, social, cultural, para conservarse absolutamente puros, cual grupo escogido, al abrigo del contagio de la masa? Pero ¿cómo podrían entonces ser los testigos de la divina caridad «en medio del mundo», y colaborar en el establecimiento de esa comunidad fraterna a todos abierta? «Dejad que ambos crezcan hasta la siega; no sea que al querer arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo» (Mt 13, 29s). Y san Pablo escribió: «No os digo que no os mezcléis con los fornicarios de este mundo, o con los avaros, o con los ladrones, o con los idólatras, porque para eso tendríais que saliros de este mundo» (1 Cor 5, 10).

Trataremos primero del concepto y de la significación moral de las diversas clases de cooperación (1), y luego ilustraremos los principios, aplicándolos a los actuales problemas (2).

1. *Principios referentes a la cooperación*

La cooperación en los pecados ajenos es, en general, la ayuda o contribución física o moral que se presta a un acto pecaminoso. En este sentido presta una cooperación sobresaliente el mandante, el corruptor y el ejecutor inmediato. Y ha de tenerse presente que, por más que la culpa de los diversos cooperadores difiera en grados, no difiere en cuanto a la especie.

Del hecho de que sean muchos los que contribuyen a una acción pecaminosa, no se sigue que disminuya la culpa objetiva de cada uno; más bien aumenta, pues con la colaboración se peca también

contra la caridad, corroborando la maldad de los demás, o facilitando su acción pecaminosa.

Trataremos únicamente de la cooperación o ayuda en la ejecución de una acción pecaminosa, *a cuya comisión está ya decidido su autor principal.*

Con esto la cooperación queda ya perfectamente deslindada del escándalo. El escándalo viene a ser el primer impulso al pecado, mientras que la cooperación, en el aspecto en que ahora la consideramos, es colaboración a una acción pecaminosa a la que su autor estaba ya previamente decidido. Pero tampoco vamos a negar que en la cooperación haya también su parte de escándalo; por ella, en efecto, se afianza más el prójimo en sus malas disposiciones y queda más hundido al facilitarle la realización del mal, sin contar que puede haber escándalo para terceros. Pero supongamos que no lo hay: entonces diremos que la cooperación es por sí misma menos perniciosa para el prójimo que el escándalo, el cual tiende a derribar al que aún está en pie. En desquite, el escandaloso, como tal, no colabora, en sentido estricto; el cooperador, por el contrario, se deja arrastrar a la acción y envolver en sus consecuencias. Es, pues, evidente que la cooperación culpable es, ante todo, un atentado contra *el amor sobrenatural y cristiano de sí mismo.* Empero, el conjunto de la cuestión no ha de contemplarse únicamente desde el punto de vista de la moral individual, cosa que ya advertimos antes, al tratar del escándalo. Lo que nos importa ahora es la obligación que tiene todo cristiano de evitar la cooperación culpable en razón de otra cooperación: *la que le pide Dios para establecer su reino sobre la tierra* y para combatir cuanto pueda menoscabar su gloria y el bien del prójimo.

Para emitir un juicio moral acerca de la cooperación es necesario establecer la diferencia básica que hay entre *cooperación formal* y *cooperación simplemente material* en los pecados ajenos.

a) Cooperación formal

Cooperación formal es aquella que por su *intrínseca finalidad o por el carácter propio de la obra cumplida (finis operis) o también por la finalidad perseguida por el colaborador (finis operantis)* queda definida como contribución al pecado del otro. La colaboración formal se realiza, pues, de dos maneras: o como aprobación interna pecaminosa al pecado de otro, o como concurso que por su naturaleza incluye una aprobación del pecado ajeno

y que se pone directamente al servicio del mal. *La cooperación formal, por sí misma, es siempre pecado; y lo es mayor o menor, según sea el pecado a que se coopera, la magnitud del concurso que se presta y el afianzamiento del otro en su maldad.* Mayor será la responsabilidad del cooperador cuando su ayuda se hace necesaria para la comisión del pecado.

La cooperación formal hiere no sólo la *caridad*, sino también la virtud ofendida por el pecado a que se coopera. El cooperador formal en pecados contra la justicia está obligado *in solidum* con el autor principal a la restitución (en principio, en la medida de su cooperación).

b) Cooperación material

La *cooperación puramente material* consiste en una acción por sí misma buena o indiferente y que, ni de suyo ni por la intención del que la hace, es ayuda al pecado del otro; *el cual, sin embargo, abusa de ella y la utiliza en su acción pecaminosa.* La acción misma ofrece simplemente una posibilidad visible de su abuso.

Para que la acción del cooperador material merezca una condenación moral, es preciso que haya previsto o debido prever con seguridad, o por lo menos con probabilidad, el abuso que de ella se había de hacer. Pero esta previsión no ha de radicar en la acción considerada en sí misma, que de suyo no se encamina al pecado del agente principal (pues de lo contrario habría cooperación formal). Dicha presunción o conocimiento se desprende de las circunstancias especiales, de las tristes experiencias pasadas, de la participación de otras, en fin, de la directa manifestación de las malas intenciones del agente principal.

Plantea un espinoso problema la significación que hay que dar a las circunstancias especiales de la cooperación material, pues a veces puede ocurrir que una acción en sí indiferente esté indudablemente enderezada al fin malo perseguido por el agente principal; en este caso, las circunstancias entran de tal modo en la trama de la acción, que la convierten claramente en colaboración directa en el pecado ajeno. Nótese que el problema a que aludimos aquí no se presenta cuando las circunstancias son tales que hacen por sí ilícita la acción, independientemente del fin perverso de un tercero.

La distinción entre cooperación formal y material sería del todo ociosa para quien pretendiera que toda circunstancia peligrosa, aun el simple hecho de prever el abuso por un tercero, hace la acción intrínsecamente mala. Pero hay circunstancias y circunstancias.

Sobre todo, el simple hecho de prever los malos efectos concomitantes no entra tan íntimamente en la acción, como el conjunto de circunstancias que la provocan y acompañan.

El ejemplo clásico que esclarece el problema es el del criado a quien su amo ordena que le ayude a entrar de noche por la ventana, o forzando la puerta, en la habitación de su amiga. (A nadie escapa la intención que lleva.)

Pues bien, puede decirse: el forzar una puerta o el prestar ayuda para entrar por una ventana puede ser, en ciertas circunstancias, un acto de caridad. En el caso citado, sólo se abusa de esta acción, que en sí misma puede ser buena. Se trata, pues, de una simple cooperación material; claro está que para su licitud han de concurrir razones muy urgentes. Pero también se puede decir, y con más razón: esta acción, por las circunstancias de tiempo y de lugar y sobre todo por la ausencia completa de motivos morales, no es más que una ayuda evidente al pecado ajeno, y sólo puede considerarse como una cooperación formal. Para que el forzar la puerta pueda considerarse como simple cooperación material, de la que abusa un tercero, es preciso que esa acción sea moralmente indiferente o buena no sólo *en general y en abstracto*, sino *hic et nunc*, considerada dentro de las actuales circunstancias.

Para que una acción pueda ser tenida por simple cooperación material, es preciso que al considerarla dentro de sus circunstancias reales e inmediatas, una persona de simple buen sentido pueda decir sin complicados raciocinios: *«Lo que estoy haciendo es bueno en sí, y lo hago por un motivo honesto; ocurre sólo que la malicia ajena abusa de ello.»*

Pero cuando el que obra tiene que decirse: «Para hacer lo que hago no tengo más motivo ni justificación que el ser solicitado a prestar ayuda al pecado de otro, y las circunstancias no me permiten pensar que lo que se me pide *hic et nunc* tenga un fin honesto», entonces ya no puede decirse: «Aquí sólo hay un abuso de una buena acción mía», lo que ha de decirse es: «Mi acción sólo puede considerarse como colaboración al pecado ajeno, es decir, constituye una cooperación formal.»

Para que haya simple cooperación material, es importantísimo establecer si se va a abusar de la acción o no; y, además, si ésta es buena y razonable y si se ejecuta por un motivo también razonable.

Es grave asunto de conciencia el considerar si una acción cuenta como cooperación material, es decir, si alguien se ha de servir de ella para pecar; y es tanto más grave cuanto más inmediatamente puede servir para los fines perversos por él perseguidos; pero es especialmente grave cuando es prerrequisito indispensable para que él pueda realizar sus malos propósitos.

Primer principio: No sólo el amor a nosotros mismos y al prójimo (amor que incluye nuestra responsabilidad por el reino de

Dios en el mundo), sino también aquella virtud que el agente principal se dispone a quebrantar, nos obliga a impedir en lo posible que nuestras acciones sirvan para el mal.

Segundo principio: Existen a veces motivos que justifican, y aun aconsejan y hasta imponen la cooperación material. Estos motivos han de ser tanto más serios cuanto mayor sea el daño que con la cooperación ha de causar el agente principal, cuanto más cercana esté la cooperación a la acción pecaminosa, cuanto mayor parezca la seguridad del abuso, cuanto más probable sea que, rehusando la cooperación, se impedirá el pecado, y en fin, cuanto mayor sea el peligro de escándalo para los demás.

Conclusiones: 1) Es lícita la simple cooperación material cuando con ella se defiende algún bien superior, o se impide un mal mayor. Pero, conforme a los principios acerca de las acciones «de doble efecto» [7], nunca es lícito procurar el buen efecto mediante el malo; porque el fin no justifica los medios.

2) Ninguna ventaja privada (o ningún temor de sufrir un perjuicio privado) puede hacer lícita la cooperación material próxima en acciones que perjudican gravemente a toda una comunidad (sobre todo a la Iglesia o al Estado); porque el mal causado a una comunidad es siempre mayor que el de un particular.

3) Cualquier motivo razonable hace lícita la cooperación remota, de la que no depende la realización de la acción mala. Claro está que se supone que no es cooperación formal.

4) Para que sea lícita la cooperación en una acción que perjudica injustamente a un tercero es preciso que se trate de evitar un perjuicio mayor al prójimo o al mismo cooperador; pero hay que suponer que se tiene derecho para ejecutar la acción que redunda en daño de otro.

Tercer principio: El ambicionar *una ventaja temporal no puede ser motivo suficiente para la cooperación material;* ni siquiera puede presentarse como motivo principal el temor de daños temporales. El principal motivo que la justifica es el escapar a un daño espiritual, que lo amenaza a uno o a otra persona, y también el encontrar *la posibilidad de ejercer un influjo espiritual «en el mundo».*

A quien se ha retirado del mundo y sólo se ocupa en la propia salvación, se le ha de antojar muy fácil declarar ilícita toda cooperación material, siguiendo a los rigoristas; cosa muy delicada es,

7. Cf. tomo I, p. 347ss.

en cambio, para quien vive «en medio del mundo», trabajando por el establecimiento del reino de Dios y la salvación de los que peligran. Una actitud rigorista respecto de la cooperación material, a la manera de Tertuliano, haría imposible a los laicos el cumplimiento de sus deberes en el mundo. El que establece como norma de conducta el no hacer nunca nada de que el prójimo se sirva o pueda servirse para el mal, excluye, desde un principio, toda acción apostólica de muchos campos de la vida, por ejemplo, de la política.

> Como cristianos, tenemos una misión que cumplir en todas las esferas de la vida que no sean malas en sí mismas. No sólo para los apóstoles, sino para todos los cristianos, valen las palabras de Cristo: «Así como tú me enviaste al mundo, así los he enviado yo a ellos» (Ioh 17, 18). «Yo ya no estoy en el mundo, mientras que ellos están en el mundo» (Ioh 17, 11). «No pido que los saques del mundo» (Ioh 17, 15). No es que hayamos de pagar tributo al mundo para permanecer en él; nunca podemos abrazar su espíritu ni realizar sus malas obras o fomentarlas. «Te pido que los guardes del mal. Ellos no son del mundo, como no soy del mundo yo» (Ioh 17, 15s).

El cristiano está en el mundo sin ser del mundo. Esta condición establece la tensión de su existencia, porque es preciso rechazar rotundamente toda cooperación formal y usar de prudencia para evitar en lo posible la cooperación material, resignándonos pesarosos a que los malos abusen de nuestras buenas acciones para el mal, sin dejarnos, por ello, abatir. *Para mantenernos en esta tensión es para lo que necesitamos «sencillez de paloma» y «prudencia de serpiente»* (cf. Mt 10, 16).

2. *Ejemplos de cooperación admisible e inadmisible*

Cada mandamiento plantea numerosos problemas en lo relativo a cooperación [8]. En los párrafos siguientes se propondrán algunos ejemplos típicos. Aquí hay que repetir lo dicho acerca de la casuística sobre el escándalo: no se puede pensar en soluciones valederas para todos los casos imaginables. Se trata ante todo de ilustrar los principios, que sí valen siempre. La solución ofrecida en

8. Véase especialmente lo que se dijo acerca de la culpabilidad colectiva (tomo I, p 132ss) y el problema candente de la cooperación de los desposados en matrimonios mixtos (t. III, p. 364ss).

cada caso puede, sin embargo, requerir en un caso concreto la intervención de otros principios, a causa de que se presentan circunstancias del todo diferentes [9].

a) Cooperación de criados y sirvientes

En días de abstinencia prescritos por la Iglesia, una cocinera puede preparar carne, si los amos lo exigen, aun cuando sepa o conjeture fundadamente que sus amos, aunque católicos, no tienen motivo suficiente para no guardar la abstinencia. Si los amos no son católicos, el asunto es más fácil, porque puede suponer que tienen buena fe. Si son católicos, debería, por lo menos, disuadirlos, en forma comedida, si hay esperanza de que la atiendan. En todo caso, su cooperación, material y remota, no entraña malicia alguna.

Cuando el amo entretiene amistades dudosas, el criado puede suponer generalmente que son honestas. Mas cuando la culpabilidad de las relaciones y visitas es evidente, puede, con todo, prestar los *servicios acostumbrados,* cuando no pueda negarse a ellos, como son: abrir la puerta a la visita, presentarla a su amo, servir a la mesa, arreglar el aposento, y cosas por el estilo. Es cierto que debería manifestar, en alguna forma, que no le agradan las relaciones culpables. Al limitarse a prestar los servicios acostumbrados de un sirviente, puede decirse propiamente que su amo abusa de ellos. Distinto sería que le pidiera una ayuda directa en sus pecaminosas relaciones, como quedarse a la escucha para evitar sorpresas, cursar subrepticiamente invitaciones nocturnas o recados orales de contenido pecaminoso: todas estas cosas las ha de rechazar en toda ocasión. El simple hecho de transmitir noticias escritas, esto es, el hecho de llevar cartas en las que sospecha con razón que se trata de cosas malas, no constituye, por sí mismo, cooperación formal, porque en sí esa acción no supone necesariamente aceptación del concurso al pecado. Es, de todos modos, servicio muy peligroso, que no podría prestar sino por razones muy imperiosas, pues ello podría ser el requisito inmediato para un pecado. Y si, dándose cuenta de las malas consecuencias, sigue sirviendo continuamente de mandadero de «recados amorosos», ya no podría decir tan fácilmente que su amo abusa de sus servicios; más bien cabría pensar que anda de acuerdo con él.

Para aceptar un empleo cuyo desempeño da frecuente ocasión a que otros se sirvan de él para pecar, se necesitan razones muy graves.

Los *chóferes* no deberían nunca mostrar a nadie el camino de las casas de mala nota, pues ello equivale a facilitar el pecado. Pueden, sin embargo, conducir a sus amos u otros pasajeros a la calle solicitada, aunque sospechen o sepan lo que allá van a buscar. Pero cuando se les pide expresamente que ayuden al pecado conduciendo a la casa de lenocinio, deben, en lo posible,

9. R. Bouillard anota con razón: «El problema de la cooperación es uno de los capítulos más difíciles. Ofrece muchos casos para los que no puede darse una solución valedera sin más para todas las situaciones. Muchas veces es difícil llegar a una resolución clara y segura. Es cierto que podemos señalar las líneas fundamentales por donde se ha de buscar la solución en cada caso. Pero la realidad concreta y multiforme no se deja aprisionar tan fácilmente por nuestros conceptos.» Por último, el citado autor hace observar que nuestra casuística no torna superflua «la prudencia humana y cristiana, a la que prestan su concurso el buen sentido natural de la realidad y la experiencia» (Encicl. *Catholicisme,* art. «Coopération», col. 167).

rehusar el servicio, o por lo menos rechazar toda connivencia, diciendo, por ejemplo: «Los llevo a tal calle, pero en lo demás no me meto.» Si un taxista ve que con sólo rehusar sus servicios se impide el pecado, el deseo de la ganancia no es razón suficiente para prestar una cooperación material tan importante.

Comerciantes y vendedores:

Hay objetos que tienen un empleo honesto y un empleo pecaminoso. Quien, al venderlos, sospecha que el comprador los ha de emplear para el pecado, no presta sino una cooperación material que, en ciertas circunstancias, puede ser lícita.

La venta de objetos que, *por su naturaleza, sólo sirven para el pecado* (como son los medios abortivos), es cooperación formal al pecado del comprador.

Nadie lo ha puesto en duda, por lo que atañe al vendedor propietario, y con razón. Alberto Schmitt [10] y Aertnys-Damen [11] son los únicos que, por lo que yo sé, lo ponen en duda respecto de un simple empleado y en ciertas circunstancias. Pero aun estos moralistas juzgan que semejante cooperación material puede causar un escándalo tan grave, que no es fácil darla como permitida. Damen (y acaso también Schmitt) piensa, con razón, que hay simple cooperación material cuando el vendedor-dependiente no hace más que entregar el artículo *(simpliciter exhibet),* sin venderlo personalmente. Tal manera de opinar parece aceptable. Ruland suministra un argumento favorable: «Los empleados que trabajan absolutamente bajo las órdenes de un superior, no son responsables del contenido de las cartas, libros y cuentas asentadas que deben custodiar, sin contribuir a ellas con su actividad intelectual personal. Lo son en el caso contrario, por ejemplo, como jefes de sección o departamento, donde comparten la responsabilidad» [12]. Respecto de la cuestión que ahora nos ocupa, dice sin vacilar: «Es naturalmente ilícito confeccionar o *vender* objetos que no puedan absolutamente emplearse para una finalidad moralmente buena.» Es asimismo ilícito *prestar su colaboración* en tal negocio [13]. También Schilling, por no citar más que uno de tantos, dice sin restricción: «*Está absolutamente prohibido* vender artículos que sólo sirven para un fin pecaminoso» [14]. Y no distingue entre vendedor dueño y vendedor dependiente. A mi juicio, quien despacha en una farmacia o droguería, estando capacitado para ello, es decir, sabiendo realmente lo que entrega («y es fundamental que lo sepa para desempeñar legalmente su profesión»), se hace culpable de *cooperación formal,* cada vez que vende esa clase de artículos. Ni vale presentar la excusa de que lo hace sólo por orden del dueño. Por orden superior se han perpetrado los crímenes más inauditos. Para una

10. A. Schmitt, *Mitwirkung zu fremden Sünden,* «Linzer Theol. Prakt. Quart.» 87 (1934), 342-346.
11. *Theologia Moralis* I, n.° 403.
12. Ruland, *Handbuch der Seelsorge* IV, 86.
13. L. c., pág. 88.
14. O. Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie* II, 311.

conciencia respetuosa de la ley de Dios nada vale tal explicación. De todos modos, es evidente que el dueño del negocio es mucho más culpable que el simple vendedor.

Yo quisiera apuntar también aquí lo referente a los simples cajeros y a los empaquetadores que no hacen más que entregar lo que ordenan los jefes respectivos. ¿Habrá, de parte de aquéllos, sí o no, cooperación formal? Una persona de simple buen sentido podría decir aquí que no hay más que un abuso de un acto, de por sí indiferente, como es el de un cajero o de un empaquetador; lo que no podría ciertamente decirse del acto realizado por el farmacéutico o droguista vendedor y perito en su oficio, que va a buscar, a conciencia, el artículo pecaminoso. La acción de éste está esencialmente determinada por el objeto. Por el contrario, la acción de liquidar la cuenta o de preparar el paquete puede realizarse bien, aun cuando el empleado no sepa del objeto vendido ni preste atención a él. Aquí el objeto no determina esencial y necesariamente su acción. En todo caso, no se puede sentenciar terminantemente que es cooperación formal.

La cooperación formal del farmacéutico responsable es siempre ilícita. Puede suceder, a veces, que tales profesionales aparten a muchos del pecado e impidan cosas peores; en tal caso lo más que puede hacer el confesor o el pastor de almas es guardar silencio acerca de la ilicitud absoluta de tal cooperación, mientras haya buena fe de parte de aquéllos. Pero si preguntan, ha de respondérseles que es intrínsecamente ilícita. Es enorme el escándalo que puede dar una persona que pasa por piadosa y que desempeña tal oficio.

Los empleados secundarios, a quienes no se pide especial pericia, como cajeros, etc., prestan siempre una cooperación material apreciable, que sólo es lícita por muy graves motivos y evitando, en lo posible, todo escándalo.

Hay que juzgar con igual severidad la cooperación consciente de la venta interesada de estupefacientes. La falsa compasión ante los ruegos de un vicioso no son motivo de excusa.

b) Cooperación de médicos y enfermeros

El médico que asiste a una operación ilícita presta, en la mayoría de los casos, una cooperación formal, porque debe estar en cada momento pronto a prestar ayuda al operador principal y aun a sustituirlo en caso necesario. La asistencia puramente pasiva para instruirse o para los cortes preparatorios, usuales en toda operación, pueden considerarse como simple cooperación material, sobre todo cuando puede dar a comprender que no está conforme con la operación prohibida.

Los enfermeros y las hermanas de hospitales tienen que cumplir en la sala de operaciones ciertos oficios indiferentes, como son: esterilizar el instrumental, preparar o hacer la anestesia, entregar los intrumentos, etc. Todo ello constituye simple cooperación material, cuando «por casualidad» sirven para una operación ilícita,

como es un aborto. Es evidente que el personal de las salas de operación, los enfermeros y practicantes (cuya cooperación es generalmente más remota), especialmente cuando son personas religiosas, han de hacer cuanto esté a su alcance para evitar toda cooperación al mal e impedir toda operación prohibida. Podría ser muy notable el escándalo dado por las religiosas de un hospital si tuvieran que prestar ordinariamente su colaboración en semejantes operaciones.

Las religiosas que se encargan del cuidado de una clínica u hospital deben, antes de recibirlo, dejar bien sentado en el contrato que no se las obligará a colaborar en operaciones condenadas como inmorales por la Iglesia. Pero tampoco es asunto suyo el determinar con el médico en cada caso particular, si tal o cual procedimiento es o no lícito. Cuando la benéfica actividad de las religiosas enfermeras en clínicas y hospitales depende de que alguna vez accedan a prestar una cooperación material más o menos remota en prácticas y operaciones ilícitas, tal cooperación puede, por lo común, justificarse. Pero nunca les será lícita una cooperación formal; ni tampoco una cooperación material que, dadas las circunstancias, pudiera parecer una aprobación de las prácticas prohibidas.

Sería cooperación formal el entregar al médico operador los instrumentos que sólo se usan en operaciones prohibidas; sobre todo si el médico dijera, por ejemplo: «Prepáreme los instrumentos que sirven para interrumpir el embarazo, etc.» Pero cuando con los mismos instrumentos se pueden realizar operaciones lícitas, v. gr., el parto prematuro, no puede ya decirse que el entregarlos constituya, por sí mismo, cooperación formal.

Mas tampoco es lícita la cooperación puramente material, cuando la acción ha de poner en extremo peligro la salvación del alma del feto o de la madre, y al mismo tiempo se ve que, rehusando la cooperación material, se aleja probablemente dicho peligro.

Los institutos de previsión social u otras instituciones no pueden tomar parte en ninguna propaganda contraceptiva de control de natalidad ni recomendar medios inmorales.

Sin embargo, a veces puede planteárseles el problema del mal menor cuando mediante el mismo pudiera evitarse un pecado mayor, como por ejemplo un aborto criminal. Si no se trata de un verdadero consejo que pudiera dar la impresión de una aprobación material, sino de un esfuerzo por evitar la comisión de un pecado mayor y un primer paso hacia un arrepentimiento total, no puede hablarse de pecado de cooperación al mal.

La divulgación de remedios profilácticos para después del comercio sexual pecaminoso y la misma práctica de la profilaxis no es en sí cooperación formal alguna, como tampoco el tratamiento curativo de una enfermedad venérea, pues el fin de la acción es la extirpación de posibles gérmenes patógenos. Sin embargo, estos remedios hay que ofrecerlos de forma que no vengan a constituir un mayor incentivo para el pecado.

c) Cooperación de taberneros, comerciantes, etc.

Los *taberneros* que excitan a seguir bebiendo a quienes ya están medio ebrios son verdaderos seductores y cooperan formalmente a la embriaguez. Lo mismo hay que decir naturalmente de cuantos les pagan el licor. Prestan grave cooperación material a los pecados de los borrachos cuando sirven indistintamente a cuantos piden, sin fijarse si guardan la medida o no; y con tal cooperación pecan gravemente, a no ser que tengan motivos plausibles que los excusen, como evitar algún grave disgusto, maldición o enemistad. Cuando los padres de familia gastan en bebida lo que deben a sus hijos, los cantineros son culpables, no sólo de cooperación a la embriaguez, sino también de grave injusticia contra la familia del bebedor, y tienen la obligación de ayudarle en sus necesidades, en proporción de sus injustas ganancias.

Los *propietarios de cafés o bares que organizan danzas y diversiones peligrosas* son culpables de cooperación formal a los pecados que podían preverse, como también culpables de seducción. Pero si la diversión es, en sí, honesta, y los pecados que se cometan pueden atribuirse a la malicia de los concurrentes, la cooperación será sólo material, culpable o no, según las circunstancias.

Los comerciantes no están autorizados para poner a disposición de los clientes toda clase de diarios, periódicos o revistas malas, aunque ellos los soliciten o pidan.

Los propietarios de cines *que hacen proyectar cintas perniciosas,* son reos de seducción, escándalo y cooperación en los pecados de los espectadores. Los arrendadores de los edificios, si no tienen nada que ver con los programas de cine, pecan, sin embargo, con su cooperación material, si no tienen motivo que la justifique. Los empleados del cine que no prestan más que una colaboración técnica o indiferente, cooperan materialmente y, por lo mismo, se los puede excusar más fácilmente de pecado, a no ser que trabajen en un local de conocida mala fama.

Los *comerciantes* no están generalmente obligados a preguntar a sus clientes qué uso van a hacer de los objetos indiferentes que les venden. En el caso de prever que han de hacer un mal uso, valen las reglas de la cooperación material. Los almacenes de ropa confeccionada, las modisterías y sastrerías que confeccionan y venden trajes francamente indecentes, son culpables de cooperación formal y de seducción. A la cooperación de los

empleados de tales casas se aplica lo que se dijo anteriormente sobre los empleados de farmacias.

El *alquilar* voluntariamente pisos o habitaciones para fines perversos, como para prostitución o citas adulterinas, etc., es siempre pecado grave, aunque se tratara de la prostitución legal ya establecida (algunos autores antiguos son más benignos para este último caso). Desde el punto de vista de la cooperación es, sin duda, sólo cooperación material; pero es escándalo grave. Si el arrendatario dedicó posteriormente la habitación a dichos usos, el dueño tiene el derecho de reclamar y la obligación de impedir todo escándalo, sobre todo si se trata de la casa donde él mismo habita. Pero si las leyes estatales no dan ningún apoyo al dueño (lo que sucede sobre todo cuando el arrendatario no las ha quebrantado), bastará, por lo general, que le manifieste en alguna forma su desagrado

Es puramente cooperación material la que prestan las *empresas de transporte* (ferroviarias, aéreas, etc.) al transportar indistintamente cuanto se les ofrece, aun periódicos peligrosos y otros objetos que sirven para el pecado; y no es cooperación formal, *porque el objeto malo no determina intrínsecamente la acción.* Para que su proceder no sea pecaminoso, les bastará, por lo general, ignorar qué cosas malas transportan o por lo menos no conocerlo en sus pormenores. Tachar de cooperación formal el trabajo de los transportes públicos, sería cerrar esa profesión a los cristianos. Son dos cosas muy distintas el ponerse voluntaria e independientemente a transportar objetos prohibidos y el sufrir que otro abuse de esa acción indiferente. En el primer caso hay cooperación formal, dada la disposición voluntaria.

d) Cooperación de jueces y abogados

Encuéntrase a veces algún juez en el caso embarazoso de tener que «hacer justicia conforme a una ley injusta». Si se le presenta la posibilidad de dejarla a un lado, y a pesar de todo la aplica, ciertamente que no sería posible declararlo exento de cooperación formal. Pero si no puede evitar la aplicación de la ley injusta, se puede decir con razón que él no hace otra cosa que declarar que, en el caso dado, dicha ley encuentra su aplicación; lo cual puede tomarse ciertamente como simple cooperación material.

Más delicado es el caso en que la ley no sólo peque de injusta, sino que exija cosas injustas o que por sí mismas son pecado, como la ley que impusiera el aborto, la esterilización o la apostasía. En tal caso ningún juez puede prestar su cooperación. Con todo, podría haber una duda, tratándose de imponer la esterilización a un inocente que cayera dentro de la categoría de personas a quienes dicha pena se aplicara, si el juez hace cuanto puede para evitar dicha sentencia. Pero sí consideramos como cooperación formal la denuncia del testigo, que provoca la aplicación de la ley; aun cuando el denunciante se vea obligado por la misma ley a tal denuncia, como sería el médico oficial.

Los casos más delicados que más a menudo se ofrecen hoy día a los jueces, son los *casos matrimoniales.* Cuando un juez, conformándose con la mentalidad del Estado pagano, declara que el vínculo matrimonial es

disoluble y que es lícito un segundo matrimonio, es reo de cooperación formal. Pero las leyes civiles sobre el divorcio pueden entenderse únicamente de los efectos civiles de la sociedad matrimonial. Por eso, en ciertas circunstancias, puede ser lícito el declarar que, conforme a las leyes, se disuelve la sociedad matrimonial en cuanto atañe a los efectos civiles del matrimonio (comunidad de bienes, etc.), aun cuando se prevea que esta declaración impulsará a no pocos para llevar una vida seudomatrimonial, evidentemente ilícita.

Puede suceder que, en las causas matrimoniales, un juez considere como válido ante la ley de Dios un determinado matrimonio y que una de las partes pida la anulación de los efectos civiles, sin que haya justa causa (como serían las que justificasen la separación de mesa y lecho). El juez católico debe hacer entonces cuanto esté en su mano para evitar la sentencia de divorcio[15]. Pero si no le es posible, su cooperación, material en este caso, será lícita si le asisten graves razones (como sería la de no verse privado del puesto).

Más severo es el juicio que merece la cooperación de los *abogados* en procesos injustos. Jamás puede un abogado defender causas que ocasionen algún perjuicio directo e injusto a un tercero, al Estado, a la Iglesia, o que menoscaben algún derecho divino. Pero sí le es lícito esforzarse por librar del castigo a un reo, cuando cree lealmente que el bien común no se perjudicará con ello.

Por vía de ejemplo, señalamos lo siguiente: El principio que hemos enunciado de que un abogado no puede patrocinar ningún proceso de divorcio evidente o muy verosímilmente injustificado, nada dice de la manera y del modo como debe aplicarse. Podría ser que algún abogado rechazara sin más, indignado, todos los procesos. La consecuencia sería que ordinariamente el cliente iría luego a buscar un abogado complaciente, que procuraría que no se apaciguasen los ánimos irritados. Un abogado católico inteligente consiguió con su habilidad impedir numerosos divorcios. Venía uno de los consortes todo alborotado después de un fatal fin de semana..., lo escuchaba tranquilo, le exponía luego con patético realismo el trámite jurídico, y lo invitaba por último a suministrarle, al cabo de unos diez días, una prueba del todo concluyente. Era un hecho que las cuatro quintas partes no regresaban, pues mientras tanto se calmaban y se reconciliaban. Aun con aquellos que presentaban la prueba indispensable, la ingeniosa prudencia de nuestro abogado continuaba trabajándolos largo tiempo.

Los *funcionarios públicos* no pueden prestarse voluntariamente para actuar en la celebración de matrimonios civiles que sepan son inválidos o gravemente prohibidos, en el caso de que puedan, sin graves perjuicios, rehusar sus servicios. Y si deben actuar, han de rechazar hasta la apariencia de cooperación formal, manifestando claramente que declinan toda responsabilidad y que, a su parecer, la ceremonia no produce un verdadero matrimonio, sino efectos puramente juridicociviles[16].

15. Cf. Discurso de Pío XII a los juristas católicos italianos, del 6-11-1949: «No toda aplicación de una ley injusta equivale a su reconocimiento o su aprobación. En este caso el juez puede, y a veces acaso debe, dejar seguir su curso a la ley injusta, siempre que sea el único medio de impedir un mal mucho mayor... En particular, el juez católico no podrá pronunciar, sino por motivos de gran importancia, una sentencia de divorcio civil (donde éste rige) para un matrimonio válido ante Dios y la Iglesia. Él no debe olvidar que tal sentencia prácticamente no viene a anular sólo los efectos civiles, sino, en realidad, conduce a hacer considerar erróneamente el vínculo actual como roto» (cf. «Anuario Petrus», 1949, p. 136).

e) Cooperación a la mala prensa

Los *directores de una editorial o de una empresa de publicación* son reos de cooperación formal cuando prestan sus servicios para una publicación mala. No son culpables de cooperación los miembros de la directiva que, al ofrecerse ocasionalmente la publicación de algo malo en la editorial o periódico que dirigen, se declaran en contra, declinando la responsabilidad. Si no hay peligro de grave escándalo, tampoco están obligados a renunciar a su puesto. Pero si basta la amenaza de interrumpir la colaboración para impedir la publicación inconveniente, deben valerse de ella en los casos más graves.

Los que en diarios o periódicos malos sólo contribuyen con un trabajo moralmente indiferente, prestan, a lo sumo, una cooperación material, lícita según la moral, cuando con ella no se impulsa propiamente lo malo del periódico y no hay escándalo. Hay que suponer, además, que les asiste una buena razón para trabajar allí, como sería, por ejemplo, el dejar de oir de vez en cuando, en aquel ambiente, una palabra buena.

El insertar anuncios en periódicos malos es, en sí, cooperación material, puesto que puede redundar en un apoyo económico y, en determinadas circunstancias, en una propaganda de la mala prensa. El trabajar como corresponsal, aun de simples deportes, en periódicos malos, tiene un especial carácter de colaboración material. La esperanza fundada de ejercer un influjo provechoso puede ser motivo suficiente. Generalmente hablando, puede afirmarse que la colaboración de los *impresores* (no la de los editores) es sólo material, pues no les corresponde normalmente el informarse del contenido, sentido o calidad de lo que imprimen. Pero los dueños y directores de imprenta sí que son gravemente culpables cuando hacen trabajar a aquéllos en alguna mala publicación. Sin embargo, no están obligados a renunciar a la impresión de un escrito porque en él se encuentre algún que otro pasaje malo, en el supuesto de que su repulsa no consiga impedir la publicación. Los empleados que se ocupan simplemente del trabajo técnico, apenas si podrán darse cuenta de la moralidad de lo que imprimen. Pero han de saber que no pueden prestar sus servicios en imprentas dedicadas a la publicación de malos libros, aunque sea a costa de graves perjuicios.

f) Cooperación en el campo de la política

El *abrazar un partido o elegir un diputado* que públicamente patrocina principios inmorales o contrarios al Evangelio, equivale a aprobar dichos principios y a impulsarlos: constituye, por sí mismo, cooperación formal. Los principios del *partido comunista* están tan opuestos a la doctrina y a la moral del Evangelio, que el

16. Véase a este respecto una declaración de la Penitenciaría de 13-2-1900.

Santo Oficio se creyó en el deber de calificar de pecado grave el abrazar el partido comunista o el favorecerlo, recibiendo o propagando sus escritos. Ese pecado excluye de los santos sacramentos mientras el culpable no se retracte de ello [17]. Lo cual se aplica aun a aquellos que afirman no admitir los errores filosóficos y morales del comunismo, pues es pecado no sólo la defensa interior y convencida del ateísmo, sino también favorecer un partido cuya meta es la divulgación de ideas ateas y la lucha contra la religión, toda vez que ello supone cooperación a un pecado grave y pone en peligro el bien común.

También es pecado grave, por ser una ayuda al mal, el abrazar partidos hostiles a la religión que combaten la escuela católica de modo sistemático y niegan toda protección a los niños que aún no han visto la luz.

A veces no se ofrece al elector católico la posibilidad de escoger entre partidos buenos, porque todos presentan programas que ofenden gravemente la moral y la fe. Entonces debe abstenerse de dar su voto, si juzga que su abstención no ha de contribuir al aumento del mal. En caso contrario, *debe dar su voto al partido que entienda ser menos opuesto a las buenas costumbres y a la fe.* Tal proceder no significa que apruebe los objetivos inmorales del partido, sino simplemente *que escoge el mal menor.*

Es reo de cooperación formal y de pecado grave quien se hace elegir *diputado* por un partido cuyos miembros lo han de forzar a defender proyectos de leyes contrarias a la fe y a la sana moral. Si, por el contrario, queda libre dentro del partido, y puede combatir en las Cámaras o el Parlamento cualquier proyecto inadmisible, su actuación está lejos de ser cooperación formal. El católico podría hacerse elegir en tales condiciones, con tal que, todo bien considerado, no vaya a escandalizar con ello, o a prestar apoyo al mal, en vez de hacerlo retroceder.

El diputado que apoyara una ley opuesta a la fe y las buenas costumbres, cooperaría formalmente al pecado. Mas cuando se está ante la alternativa de votar por una ley menos perjudicial y peligrosa que otra, debe dar su apoyo a la menos mala, para evitar el mal mayor. Pero debe procurar que, por las circunstancias o por su misma declaración, se sepa que da su voto en favor de dicha ley, no por lo que encierra en sí de injusto, sino para impedir el mayor mal.

17. Decreto del Santo Oficio del 1-7-1949, AAS 41 (1949), 334. La excomunión sólo alcanza a los defensores de los principios filosóficos del comunismo, esto es, del materialismo dialéctico.

Cuando un *agente de policía,* en cumplimiento de una ley injusta y hostil a la Iglesia, arresta a un inocente, no se puede decir, sin más, que no tiene culpa. Sin embargo, cuando, en su función de subordinado, su actividad sólo consiste en ejecutar la orden de captura, puede ser que las circunstancias especialmente difíciles en que se encuentra, hagan de su proceder una simple cooperación material. por el contrario, es auténtico secuaz de la ley injusta y perseguidor de los inocentes quien, ocupando un puesto de jefe, o aun como subordinado si obra por propia cuenta, persigue a un inocente o lo pone en prisión.

El *soldado* que, por cumplir las órdenes recibidas, da muerte a un inocente reconocido como tal, o contribuye a la matanza en masa de inocentes (como en la de Oradour o en los bombardeos intencionados de los barrios residenciales), es culpable de verdadera y formal cooperación y no puede ser disculpado, aunque su delito es, subjetivamente, menos grave, por lo general, que el del jefe que le ordenó obrar.

Para poner más en claro esta verdad tan importante de la casuística católica de que una circunstancia especial puede darle a una acción una nueva significación total, ofrecemos este caso típico de muchos conflictos de conciencia. A. Kelemen von Várna, informando sobre esa fase de la lucha contra la Iglesia en Hungría en la que el régimen buscaba cómo alejar al primado, sirviéndose de firmas arrancadas a la fuerza, dice: «Cuando el conflicto de conciencia de los fieles se hizo verdaderamente insoportable, se resolvió Mindszenty a dar un nuevo paso, que fue una derrota para el Estado: el cardenal autorizó a los fieles a firmar con tranquilidad de conciencia, apoyándose en su autorización, los pliegos que pedían su alejamiento, pues sabía que daban su firma bajo la violencia, y por lo mismo estaba desprovista de valor. Y de esto pasó informe al consejo ministerial» [18]. ¿Podía el cardenal autorizar cosa semejante? La firma con que se pide el arbitrario alejamiento del obispo ¿no es una cooperación formal? Para la casuística abstracta lo es. Pero en esa situación concreta la firma perdía su verdadero significado. La autorización del cardenal lo evidencia enteramente. Lo que menos haría el cardenal sería acomodarse a una moral de situación, para dar carta de lícito a lo que en sí, atendida la significación total y concreta de la acción, es malo

g) Comunidad cultual con no católicos

Hoy, en plena era del ecumenismo, asombra leer lo que los tratados de moral de los últimos siglos escribían acerca de la participación en los actos de culto de otras comunidades eclesiásticas. Sería insensato, sin embargo, deducir de ello que los principios morales han cambiado de modo radical.

Lo que, sobre todo, ha cambiado, ha sido la situación histórica. En una época en que las diversas comunidades cristianas se enfrentaban hostilmente, la participación en el culto de comunidad que difamaba y combatía a la fe propia equivalía, en la práctica, a participar en este combate contra la propia Iglesia. Lo que antes se enseñaba en vista de la situación general, sigue todavía en vigor respecto a las sectas que persisten en mantener el antiguo espíritu de hostilidad y separación.

18. A. Kelemen von Várna, *Die Stimme des Rufenden,* Saarlouis 1950, p. 309.

Entre las comunidades eclesiásticas que, animadas de auténtico espíritu ecuménico, rezan y luchan de consuno por llegar a la reunificación de la cristiandad, la comunidad de oración puede en ocasiones especiales constituir una valiosa manifestación de fe en el único Señor y Redentor que quiere conducir a la unidad. Con todo, sería errado pensar que ahora es posible y lícita cualquier comunidad de culto y sacramentos sin atender a la diversidad en cuestiones de fe. Así, por ejemplo, la recepción de la comunión de manos de un ministro de una Iglesia que solamente conoce el sacerdocio general pero no el sacerdocio consagrado, ha de considerarse prácticamente como una participación en esta falsa doctrina.

En una época de transformación general en mayor profundidad y al mismo tiempo en unidad, es necesario emparejar el espíritu abierto a nuevas posibilidades que fomenten la unidad con la absoluta sinceridad en expresar las convicciones. Por lo demás, el progreso auténtico y organizado no es posible si no se reconoce con buena voluntad el cometido de la autoridad eclesiástica, la cual es, en última instancia, la que ha de encontrar cuáles son los pasos que manifiestan verdaderamente la nueva situación[19].

Pío XII, *Allocutio sociis Unionis iurisperitorum Italiae,* 6-11-1949, AAS 41 (1949) 597-604.

D. Abts, *Some religious and ethical problems in the practice of catholic social workers,* Washington 1945.

P. M. Abellán, S. I., *De sententia fundata in lege iniusta,* «Periodica Mor. Can.», 39 (1950) 5-33.

F. J. Conell, C. SS. R., *Morals in politics and professions. A guide for catholics in public life,* Westminster (Maryland) 1946.

J. Rossi, *De cooperatione,* «Perfice Munus», 14 (1939) 657-666.

J. Ghoos, *L'acte à double effet, étude de théologie positive,* «Ephemerides Theol. Lovanienses», 27 (1951) 30-52.

B. Puschmann, *Cooperatio in sacris,* «Theol. prakt. Quart.», 104 (1956) 223ss.

W. Dirks, *Der Christ und die politische Demokratie,* «Dokumente» 14 (1957) 387-407.

G. Kafka, *Die Katholiken vor der Politik,* Friburgo de Brisgovia 1958.

W. Schöllgen, *Ciencia política y ética política,* en *Problemas morales de nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1962, 217-225.

H. Steiger, *Christliche Politik und Versuchung zur Gewalttätigkeit,* «Hochland» 52 (1959-1960) 360-367.

Ph. Delhaye, *Coopération médicale d'une religieuse,* «L'Ami du Clergé» 68 (1958) 645-647.

J. J. Lynch, S. I., *Notes on Moral Theology, Cooperation and Scandal,* «Theological Studies» 20 (1959) 235-238.

J. Miller, *Gewissensfragen und Apostolatsaufgaben am Krankenbett,* Innsbruck [2]1958.

R. Svoboda, *Moraltheologische Probleme für die Seelsorge im Gastgewerbe,* «Der Seelsorge» 29 (1958-1959) 394-401; «Herder Korrespondenz» 13 (1958-1959) 459-463.

B. Schultze, *Das Problem der communicatio in sacris,* en «Theologie und Glaube» 51 (1961) 437-446.

19. *Decreto sobre el ecumenismo,* art. 4 y 8.

K. Demmer, *Die moraltheologische Lehre von der «communicatio in sacris» im Lichte des II. Vatikanischen Konzils,* en «Scholastik» 40 (1965) 512-536.

W. de Vries, *Communicatio in sacris. Gottesdienstliche Gemeinschaft mit den von Rom getrennten Ostchristen im Licht der Geschichte,* en «Concilium» 1 (1965) 271-281.